School of Theology at Claremont
1001 1326505

Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament

Von D. Wilhelm Michaelis
o. Professor in Bern

Druck und Verlag von Friedrich Reinhardt, Basel

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament

BT
94
M48

Von

D. Wilhelm Michaelis

o. Professor in Bern

Druck und Verlag von Friedrich Reinhardt, Basel

Inhalt.

	Seite
Einleitung	3
I. Die Voraussetzungen im Judentum	3
II. Reich Gottes und Geist Gottes in der Predigt Johannes des Täufers	6
III. Reich Gottes und Geist Gottes bei Jesus . . .	9
IV. Reich Gottes und Geist Gottes nach Ostern und Pfingsten	18
V. Reich Gottes und Geist Gottes bei Paulus . . .	23
VI. Reich Gottes und Geist Gottes im Johannesevangelium	26
Anmerkungen	35

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Die Untersuchung soll dem *Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes*, wie es sich nach dem Neuen Testament darstellt, gelten. Indem wir uns auf diese zwei Begriffe oder Inhalte beschränken, haben wir bewußt nur einen Ausschnitt der neutestamentlichen Botschaft in das Licht der Betrachtung gestellt und damit allerdings die Gefahr geweckt, daß andere Teile dieser Botschaft nicht zu ihrem Recht kommen könnten. Doch ist dieser bei jeder monographischen Arbeit gegebenen Gefahr dadurch schon nach Möglichkeit vorgebeugt, daß wir sie erkannt haben und uns vornehmen, die Beziehungen zu anderen Ausschnitten und zum Ganzen nicht aus dem Auge zu verlieren. Und indem wir zwei so wesentliche Begriffe noch dazu in ihrem Verhältnis zueinander untersuchen wollen, ist wenigstens die Gefahr beseitigt, daß wir zu sehr isolieren und ins Spezielle geraten könnten, daß wir vom Reich Gottes redeten, ohne den Geist Gottes einzubeziehen, oder vom Geist Gottes, ohne den Zusammenhang mit dem Reich Gottes gegenwärtig zu haben[1].

Wollen wir das Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament untersuchen und dabei historisch verfahren, indem wir dies Verhältnis durch die einzelnen Stadien der Entwicklung (Johannes der Täufer, Jesus, Urgemeinde, Paulus, Johannesevangelium) verfolgen, so werden wir gut tun, zunächst nach den Voraussetzungen im zeitgenössischen Judentum zu fragen.

I.

Da gilt, daß vom Alten Testament und vom außerkanonischen Schrifttum her der Zusammenhang zwischen Reich Gottes und Geist Gottes innerhalb der eschatologischen Aussagen keineswegs ein allzu fester gewesen ist.

Kaum irgendwo wird die Reichserwartung und die Geisterwartung *im Judentum* so deutlich verbunden, wie das dann im Neuen Testament von der Predigt Johannes des Täufers an der Fall ist. Es erklärt sich das dadurch, daß die Geisterwartung im Judentum überhaupt nicht die Bedeutung gewonnen hat, die die Reichserwartung gehabt hat. So konnte man weithin zwar die Reichserwartung pflegen, ohne doch damit jederzeit die Erwartung des Geistes zu verbinden.

Immerhin finden sich Aussagen darüber, daß einmal der Messias, der Bringer des Reiches Gottes, Träger des Geistes sein werde und daß zum andern in der Endzeit der Geistbesitz wieder allgemein werden würde.

Daß *der Messias Geistträger* sein werde, folgt dabei nicht ohne weiteres daraus, daß er, wie sein Name sagt, der Gesalbte Gottes ist. Denn der Gesalbte ist zunächst nicht der mit dem Geist Gottes Gesalbte, sondern im nichtmessianischen Sprachgebrauch der mit Oel, und zwar mit heiligem Oel Gesalbte [2], und auch wo im messianischen Sprachgebrauch die Salbung schon nicht mehr als konkrete Salbung mit Oel gedacht ist, bedeutet der technisch gewordene Terminus « der Gesalbte » den zum messianischen Amt Bestallten und Geweihten, ohne daß die des konkreten Vorgangs wirklicher Salbung entkleidete Wendung zugleich mit der bildhaften Vorstellung einer Salbung mit dem Geist Gottes neu gefüllt und von neuem konkretisiert worden wäre. Auch in der vom Amt des Propheten redenden Aussage Jes. 61, 1, die Jesus nach Lk. 4, 18 auf sich bezog, sind Salbung und Geistbesitz durchaus getrennt: « Der Geist Jahves, des Herrn, ist auf mir, weil mich Jahve salbte »; es würde eine unberechtigte Eintragung sein, wollte man das erklären: weil Jahve mich mit seinem Geiste gesalbt hat [3]. Es besteht demnach kein direkter Zusammenhang zwischen dem

Terminus « der Gesalbte » und dem Geistbesitz des Gesalbten. Eben darum sind die nicht sehr zahlreichen Stellen besonders wichtig, an denen der Messias als Träger des Geistes erscheint.

Hier ist insbesondere Jes. 11, 2 zu nennen, wo dem Messias der siebenfältige Geist Gottes zugeschrieben wird, der, wie der Zusammenhang beweist, ihn vor allem zur Ausübung des Richteramts befähigen soll [4] (auch Jes. 28, 6 kommt hier in Betracht). Die gleiche Anschauung zeigt sich, zum Teil unter ausdrücklicher Verwertung von Jes. 11, 2, im nachbiblischen Judentum (Henoch 49, 3. 62, 2, Test. Levi 18, 7, Test. Juda 24, 2, Ps. Sal. 17, 37. 18, 7). Daß der erwartete Messias den Geist besitzen soll, liegt jedoch weniger daran, daß er in der Endzeit erscheinen wird, sondern es ist hier vielmehr die Anschauung, die die großen Frommen der Vergangenheit (und gelegentlich auch Gestalten der eigenen Gegenwart) mit dem Geiste Gotttes ausgerüstet denkt, auf den Messias übertragen. Es liegt also eigentlich keine Geisterwartung, kein Zusammenhang zwischen Geisterwartung und Reichserwartung vor. Der Messias hat den Geist nicht etwa als Bringer des Reiches, weil etwa der Geist Gottes zum Reich Gottes gehörte.

Wohl aber liegt diese Verbindung von Reichserwartung und Geisterwartung da vor, wo *von der Endzeit der allgemeine Geistbesitz erwartet* wird. Nicht immer wird in diese Geisterwartung der Messias derart einbezogen, daß er es sein wird, der dann den Geist verleiht (Test. Juda 24, 2; Damaskus-Schrift 2, 12) [5]. Meist wird nur davon gesprochen, daß in der Endzeit allen Juden der Geist gegeben werde. Im Alten Testament findet sich dieser Gedanke im ausgesprochenen Sinn nur Joel 3, 1 ff. Diese Stelle und andere (z. B. Jes. 54, 13; Sach. 12, 10; Num. 11, 29) haben im Spätjudentum die Erwartung auf-

rechterhalten, daß der Geist Gottes, der seit den Tagen der Propheten fast erloschen schien, in der messianischen Zeit wieder geschenkt werden würde, ja daß dann alle den Geist, der überwiegend als die Gabe der Prophetie verstanden wurde, erhalten würden[6]. Die Stellen, die sich für diese Verbindung von Endzeit und Geist Gottes anführen lassen, sind nicht allzu zahlreich, doch zeigen sie immerhin eine beachtliche Einmütigkeit der Auffassung, die sich bei anderen Fragen der Enderwartung keineswegs findet. Zieht man ferner in Rücksicht, daß diese Aussagen zum guten Teil aus christlicher Zeit stammen und nur, da sie Ueberlieferungsgut sind, auch für die Zeit Jesu in Anspruch genommen werden dürfen, so wird man sagen können, daß im Judentum der Zeit Jesu die Voraussetzungen für einen engen Zusammenhang der Reichserwartung und Geisterwartung durchaus gegeben waren, daß dieser Zusammenhang aber nicht so stark betont war, daß es nicht doch als das besondere Verdienst Johannes des Täufers bezeichnet werden müßte, Reich Gottes und Geist Gottes in ihrer Bezogenheit aufeinander und in ihrer Beziehung auf den Messias verbunden zu haben[7].

II.

So wenig wir aus den Evangelien über die *Predigt Johannes des Täufers* erfahren, so weit ist sie durchsichtig, daß er das Kommen des Messias, die Nähe des Reiches Gottes und die Geisttaufe angekündigt hat. Freilich, das Wort, daß der Messias die *Geisttaufe* vollziehen werde (Mk. 1, 8 und Par.), wird dem Täufer vielfach abgesprochen. Man meint, es handle sich hier um eine « christianisierende Interpretation »[8]: die urchristliche Gemeinde habe auf Grund ihrer Erfahrung, daß mit der Taufe, die sie übte, sich der Geistbesitz für den Täufling verband,

diese Taufe, die den Geist vermittelte, als Geisttaufe bezeichnet, sodann das Wort vom Messias als dem Geisttäufer geprägt und es bereits in die Predigt des Johannes verlegt. Die Unsicherheit der Ueberlieferung, die bei Mt. 3, 11, Lk. 3, 16 außer von der Geisttaufe auch noch von der Feuertaufe zu reden weiß, und die Beobachtung, daß Apg. 1, 5 u. 11, 16 ein entsprechendes Wort von der Geisttaufe auf das Pfingstereignis bezogen wird, haben dabei den Verdacht bestärkt, es handle sich um ein spätes Wort christlichen Ursprungs.

Doch ist demgegenüber zunächst und vor allem darauf hinzuweisen, daß mit der Geisttaufe gar nicht eine wirkliche Taufe, die den Geist vermittelt, gemeint ist, sondern, wie sich aus dem Ganzen der Predigt Johannes des Täufers ergibt, ist von der *Taufe nur im übertragenen Sinn* die Rede, wie dies auch in der Bezeichnung des Messias als des Feuertäufers der Fall ist. Dies Wort von der Feuertaufe wird ja von denen, die in dem Wort von der Geisttaufe eine Interpolation sehen, für echt gehalten und dem Johannes zugesprochen. Aber auch die Feuertaufe ist doch keine wirkliche Taufe, sondern das Gericht, das im Alten Testament und in der Predigt Johannes des Täufers auch sonst unter dem Bilde des Feuers gesehen wird und nun hier außerdem bildlich als Taufe, insgesamt also als Feuertaufe bezeichnet wird. Die Voraussetzung dieser bildlichen Verwendung von «Taufe» liegt in der Bedeutung und Einzigartigkeit, die die Wassertaufe für Johannes gehabt hat[9]. Im Gegensatz zu seiner Wassertaufe, die die Menschen vor dem Gericht zu retten vermag, spricht er von dem Gericht als einer Feuertaufe[10]. Zur Steigerung gegenüber der Wassertaufe, die er als Vorläufer des Messias allein zu bieten vermag, spricht er von der Geistverleihung durch den Messias unter dem Bilde einer Geisttaufe.

So ist es schlechterdings nicht möglich, das Wort von der Geisttaufe mit der späteren Taufe der christlichen Gemeinde in Beziehung zu bringen, abgesehen davon, daß deren Verständnis als « Sakrament der Geistbegabung » keineswegs der Meinung des Neuen Testaments zu entsprechen scheint [11]. Daß die Inkongruenz der synoptischen Ueberlieferung nicht zwingt, das Wort von der Geisttaufe als Zusatz zu betrachten, läßt sich im einzelnen zeigen [12]. Wie die Apg. 1, 5 und 11, 16 vorliegende Deutung der Geisttaufe auf Pfingsten sich erklärt, wird im weiteren Verlauf unserer Untersuchung klar werden [13]. Endlich ersteht auch in der Stelle Apg. 19, 2 ein Zeuge dafür, daß Johannes der Täufer den Geist für die Endzeit vorhergesagt hat, denn wenn die Jünger, mit denen Paulus in Ephesus zusammentrifft [14], erklären, sie hätten nicht gehört, daß es heiligen Geist gebe, so können sie ja nicht meinen, daß in ihrem Wortschatz die Vokabel « heiliger Geist » nicht vorhanden sei, sondern nur, daß sie noch nichts davon gehört hätten, daß es jetzt schon heiligen Geist gebe: indirekt ist damit also gesagt, daß auch sie auf Grund der Predigt Johannes des Täufers den heiligen Geist erwarteten [15]. Nach alledem scheint es mir keinen Zweifel zu dulden, daß das Wort von der Geisttaufe zum ursprünglichen Bestand der Predigt Johannes des Täufers gehört.

Hat aber der Täufer von der Geisttaufe durch den Messias gesprochen, so liegt damit bei ihm ein ganz enger zeitlicher und sachlicher *Zusammenhang zwischen Reich Gottes und Geist Gottes* vor. Denn so wie die Feuertaufe als Gericht nur das Endgericht meinen kann, das der Messias vollziehen wird, so muß auch die Geistverleihung durch den Messias — durchaus entsprechend der Erwartung des zeitgenössischen Judentums — ein Ereignis der Endzeit sein. Sie ist somit verbunden mit dem endzeit-

lichen Ereignis des Eintretens der Gottesherrschaft, deren Nähe anzukündigen der Täufer sich berufen wußte. Weder meinte der Täufer, daß der Messias erscheinen werde, bevor das Reich Gottes da sei, noch daß er den Geist verleihen werde, ohne daß zugleich oder zuvor das jüngste Gericht gehalten werde. Beides, Reich Gottes und Geist Gottes, sind *eschatologische Größen.* Darin besteht ihr Zusammenhang innerhalb der Predigt Johannes des Täufers.

III.

Nach dem Täufer tritt *Jesus* auf. Auch er verkündigt die Nähe des Reiches Gottes. Aber während der Täufer sich nur als den Vorläufer weiß, der dem kommenden Messias den Weg bereitet, sieht Jesus im Täufer den Vorläufer und weiß sich selbst dementsprechend als Messias [16], freilich auch als den kommenden Messias, als den, der als Messias kommen wird am jüngsten Tag. Jesus ist nicht schon jetzt der Messias, er ist jetzt erst der *Messias designatus.* In der gleichen Verhüllung und Begrenzung, die dieses auf die Endzeit weisende Messiasbewußtsein bedingt, zeigt sich allein auch die Vollmacht, die er als *Sohn* hat [17]. Jesus ist noch nicht der Messias: sein Auftreten bedeutet noch nicht die eschatologische Parusie des Messias, die vielmehr erst noch bevorsteht; er hält noch nicht das jüngste Gericht ab, wenn er auch Vollmacht hat, Sünden zu vergeben; er konstituiert noch nicht das Reich Gottes, um dessen Kommen vielmehr erst gebetet werden muß [18]; er verleiht niemandem den heiligen Geist, den er andernfalls doch hätte verleihen müssen.

Wenn wir in diesem Zusammenhang unser Augenmerk allein auf das Letzte richten, obwohl das Einzelne eigentlich nicht aus der Einheitlichkeit und dem Ganzen der Verkündigung Jesu und seines Sendungsbewußtseins ge-

löst werden darf, so wird es unbestritten sein, daß Jesus nach der Ueberlieferung *niemandem den heiligen Geist gegeben* hat. Nicht nur findet sich keine Stelle der synoptischen Evangelien, die dieser Behauptung widersprechen würde. Joh. 7, 39 steht sogar ausdrücklich, daß es bei Lebzeiten Jesu noch keinen heiligen Geist für die Jünger gab, sondern erst von der Verklärung ab[19]. Damit korrespondiert, daß Jesus für die Zeit nach seinem Tode die Hilfe des heiligen Geistes in Aussicht stellt, nicht nur Joh. 16, 7, sondern auch *Mk. 13, 11.* Die dieser Mk.-Stelle parallelen Aussagen Mt. 10, 20, Lk. 12, 12 verlegen die Erfahrung der Jünger, daß der Geist ihnen hilft, allerdings bereits in die Zeit der Wirksamkeit Jesu, sicher ja Mt., der diese Ankündigung in die Aussendungsrede eingliedert. Doch ist darauf hinzuweisen, daß der Geist hierbei keineswegs als ständiger Besitz der Jünger bezeichnet wird, der dann eben auch in solchen Fällen der Not ihnen zur Verfügung stehen würde, sondern es handelt sich um eine besondere Hilfe des Geistes in besonderen Fällen der Not. Außerdem würde auch nicht gesagt sein, daß Jesus selbst ihnen diesen Geist verleihen würde[20]. So wird man als Meinung der Ueberlieferung doch festzuhalten haben, daß Jesus bei Lebzeiten den Jüngern den Geist nicht als dauernden Besitz gegeben hat, woraus sich eben ergibt, daß er noch nicht die messianischen Funktionen ausgeübt hat. Man wird urteilen müssen, daß Jesus damit in Uebereinstimmung mit der Erwartung seiner Zeit und der Predigt Johannes des Täufers geblieben ist.

Es fragt sich jedoch, ob und wieweit *Jesus selbst* nach der Ueberlieferung *Träger des Geistes* gewesen ist. Wir hatten ja gesehen, daß die Meinung des zeitgenössischen Judentums dahin ging, daß der Messias den Geist Gottes besitzen werde. In der Predigt des Täufers findet sich allerdings keine entsprechende Aussage, die aber bei

dem bruchstückartigen Charakter unserer Ueberlieferung auch nicht erwartet werden darf; wir werden aber annehmen können, daß auch der Täufer diese Meinung geteilt hat. Hätte Jesus sich für den bereits in voller messianischer Würde Erschienenen halten können, so wäre damit wohl gegeben gewesen, daß er im Vollsinn Träger des Geistes hätte sein müssen. Nun hat er sich erst als Messias designatus gewußt. Wir werden vermuten, daß auch in diesem Fall der Geistbesitz vorausgesetzt werden darf, und werden des Näheren vermuten, daß von der Messianität her, insofern Jesus noch nicht Messias im Vollsinn war, die Neigung bestehen mußte, den Geistbesitz einzuschränken oder zu limitieren, während von der Sohnschaft Jesu aus mit der umgekehrten Neigung gerechnet werden müßte.

Dem entspricht nun tatsächlich auch der Befund der Ueberlieferung. Zunächst ist in ihr außerordentlich *wenig von dem Geistbesitz Jesu die Rede.* Gerade darin, daß *ein* synoptisches Evangelium, nämlich Lk., stärker als die beiden anderen den Gedanken durchführt, daß Jesus Träger des Geistes war, zeigt sich, daß die ursprüngliche Ueberlieferung davon wenig wußte. Daß es sich bei Lk. hierbei um eine tendenziöse Bearbeitung der evangelischen Tradition handelt, wird daraus ersichtlich, daß das Leitmotiv des heiligen Geistes sich durch das ganze Evangelium zieht, also keineswegs nur auf die Charakterisierung Jesu beschränkt bleibt, und daß es eine fast noch größere Bedeutung in der Apostelgeschichte gewinnt[21]. Erst wenn solche Tendenz hinzukommt, erscheint Jesus in stärkerem Maß als Träger des Geistes. Ohne solche Tendenz stehen die einzelnen verstreuten Aussagen in keinem übergeordneten Zusammenhang, woraus ersichtlich ist, daß die Ueberlieferung ursprünglich nicht darauf ausgehen konnte, den Geistbesitz Jesu

besonders hervorzuheben. In der geringen Zahl der in Betracht kommenden Stellen und in dem Fehlen einer geschlossenen Systematik ist erkenntlich, daß der Geistbesitz Jesu nicht ein überragend wichtiger Leitgedanke der evangelischen Ueberlieferung gewesen sein kann. Immerhin haben natürlich gerade die wenigen Stellen ihren erhöhten Wert.

Dabei ist zuerst an den *Bericht über die Taufe Jesu* durch Johannes den Täufer zu erinnern. Ohne daß wir in diesem Zusammenhang den Einzelheiten dieses Berichts nachzugehen brauchen [22], können wir sagen, daß hier der Beginn des Geistbesitzes Jesu erzählt wird. Die Geschichtlichkeit der Tatsache, daß Jesus erst von einem bestimmten Zeitpunkt an sich als Träger des heiligen Geistes gewußt hat, ist vor allem auch dadurch sichergestellt, daß selbst Joh. diesen Vorgang nicht ganz unterdrücken kann, sondern ihn 1, 32 f. erzählen muß, obwohl er gar nicht zu seiner Christusdarstellung paßt, wobei Joh. den Vorgang außerdem noch sehr seinen verschiedenen polemischen und apologetischen Tendenzen dienstbar macht [23]. Wichtig ist beim Taufbericht, daß die Jesus bei Gelegenheit der Taufe geschenkte Gewißheit des Geistbesitzes zwar seiner Wirksamkeit vorangeht, also als Ausrüstung mit dem Geist eben für seine Wirksamkeit verstanden werden muß und insofern mit seinem messianischen Sendungsbewußtsein in Zusammenhang steht, daß aber die Deutung, die in der Himmelsstimme gegeben wird, auf seine Sohnschaft Bezug nimmt. Auch hier tritt also zum *Messiasbewußtsein* das *Sohnesbewußtsein* hinzu, und es entsteht die Frage, wie sich beides zueinander verhält und wieweit der Geistbesitz mehr an der einen oder anderen Gewißheit orientiert ist [24].

Joh. 1, 33 wird der Empfang des Geistes bei Gelegenheit der Taufe mit dem Hinweis verbunden, daß Jesus der

Geisttäufer sei. Damit kann nun gerade bei Joh. nicht gemeint sein, daß Jesus späterhin die Geisttaufe vollzogen habe und daß er etwa zu dieser Tauftätigkeit dadurch befähigt worden sei, daß ihm selbst bei seiner Taufe der Geist gegeben wurde [25]. Denn nach der Anschauung des Joh. hat Jesus ja gar nicht getauft (4, 2), und er hat vor allem niemandem bei Lebzeiten den Geist gegeben (7, 39 u. 16, 7). Das Wort vom Geisttäufer wird also nicht deswegen erwähnt, weil im weiteren Verlauf des Evangeliums der Vollzug der Geisttaufe erzählt werden könnte, vielmehr handelt es sich um eine Nachwirkung des Wortes Johannes des Täufers vom Messias als Geisttäufer, das auch dadurch erneut als alt und echt erwiesen ist. Die Meinung des Joh. kann demnach auch nicht sein, daß die Taufe Jesu, bei der er den Geist erhielt, eine Geisttaufe genannt werden dürfe. Nicht weil kurz vorher von Taufe und Geist die Rede war und das eine Geisttaufe genannt werden könnte, wird die Bezeichnung Jesu als des Geisttäufers gebraucht, sondern weil unmittelbar vorher die Wassertaufe des Johannes genannt (1, 31. 33) und von der Predigt des Johannes her dann diese gegensätzliche Bezeichnung des Messias gegeben war. Erst recht gilt von den synoptischen Evangelien, daß bei ihnen mit keiner Andeutung eine Beziehung der Taufe Jesu auf das Wort vom Geisttäufer vorliegt. Es findet sich kein «Beweis für die Anschauung der Urchristenheit, daß in der Jordantaufe gleichzeitig an Jesus die erste Geisttaufe von Gott selbst vollzogen sei» [26]. Der Taufbericht ist unabhängig von dem Wort über den Messias als Geisttäufer, erzählt vielmehr, daß Jesus seinerseits mit dem Geist ausgerüstet worden ist.

Hatten wir gefragt, ob der Geistbesitz Jesu mehr als Ausrüstung für sein Auftreten als Messias designatus zu denken sei oder mehr in Zusammenhang mit seiner

Sohnschaft stehe, so entscheidet sich diese Frage zugunsten der ersten Möglichkeit (ohne daß damit die zweite völlig in den Hintergrund treten müßte), wenn wir *Lk. 4, 18* betrachten. Hier wird im Rahmen der *Antrittspredigt Jesu in Nazareth* das Prophetenwort Jes. 61, 1 von Jesus auf sich selbst bezogen: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, das Evangelium den Armen zu predigen ...» Man wird weder die ganze Perikope noch diese Stelle nur deswegen verdächtigen dürfen, weil es sich um lukanisches Sondergut handelt. Wohl wird man der Meinung sein, daß in der Aufnahme dieses Sondergutes auch das Interesse des Lk. an dem Leitmotiv des heiligen Geistes zum Ausdruck kommt. Jedenfalls würde das Zitat, da es dem Zusammenhang nach auf den Beginn der Wirksamkeit Jesu bezogen werden muß, der durch die Taufe inauguriert wurde, mit der Salbung die «Amtsübertragung» meinen und mit dem Empfang des Geistes die Ausrüstung für das Amt bezeichnen. Vielleicht hat aber Lk. das Zitat zwar in seinem Wortlaut bestehen lassen, aber selbst nicht mehr Amtsübertragung und Empfang des Geistes unterschieden, sondern die Salbung als Salbung mit dem Geist verstanden. Das könnte man auch seiner Formulierung Apg. 10, 38 entnehmen, wo er Jesus von Nazareth schildert als den, den «Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft». Auf jeden Fall würde der Geistbesitz Jesu mehr auf sein messianisches Sendungsbewußtsein als auf seine Sohnschaft weisen.

Sondergut des Lk. ist es auch, wenn kurz vorher 4, 14 die an sich synoptische Uebergangsnotiz, die Jesus nach der Versuchung nach Galiläa zurückkehren läßt, vom Einfluß der «Kraft des Geistes» redet (ähnlich Lk. 10, 21 im Vergleich mit Mt. 11, 25). Dagegen ist in der *Versuchungsgeschichte* selbst bei allen drei Synoptikern vom

Geist die Rede, freilich «hat der Geist nur die Bedeutung, daß er Jesus, den eben getauften Gottessohn, in die Wüste treibt» [27], doch verleugnet auch hier Lk. seine Eigenart nicht, indem er Jesus noch ausdrücklich als «voll heiligen Geistes» bezeichnet [28], während bei Mt. und Mk. der Geist trotz der Nähe des Taufberichts keineswegs als der Geist erscheint, den Jesus eben in der Taufe erhalten hatte, sondern wie eine fremde Macht, die ihn in die Wüste führt. Jedenfalls ist dies «die einzige Stelle in der älteren Ueberlieferungsschicht, wo Jesus unter dem unwiderstehlichen Impuls des Geistes entführt wird, wie wir das von Ezechiel und von anderen Propheten lesen» [29]. Für die Abwehr der Versuchungen selbst spielt jedoch, wie es scheint, Jesu Geistbesitz keine Rolle [30]. Weder ist sein Geistbesitz Gegenstand der Versuchungen (es geht vielmehr um seine Gottessohnschaft [31]), noch auch ist es die Meinung der Ueberlieferung, der Geist habe Jesus eingegeben, was er sagen solle. Jesus macht nicht etwa bei dieser Gelegenheit die Erfahrung, die er später den Jüngern in Aussicht stellt (Mk. 13, 11 usw.): nicht der Geist, sondern die Schrift hilft ihm gegen die Versuchungen streiten [32].

Sondergut des Mt. dagegen ist es, wenn 12, 28 in dem *Wort Jesu über die Dämonenaustreibungen*, das auch Lk. 11, 20 aufbewahrt ist, vom Geist Gottes die Rede ist: «wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist doch das Reich Gottes über euch hereingebrochen.» Lk. hat dafür den Wortlaut: «wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ...» Das muß sehr auffallen, denn Lk. hat ja sonst gerade die Eigentümlichkeit, den heiligen Geist als Leitmotiv stärker hervortreten zu lassen. Man wird daraus schließen müssen, daß seine Fassung die ursprüngliche ist [33]. Dann wäre in dem Jesuslogion selbst nicht vom Geist Gottes die

Rede und das Logion nicht für die Frage nach dem Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes in der Verkündigung Jesu zu verwerten.

Der Geist Gottes wird ferner in dem Wort von der *Lästerung gegen den heiligen Geist* erwähnt. Die Ueberlieferungsgeschichte dieses Wortes ist nur schwer zu klären. Mir würde auch scheinen, daß der Satz Mt. 12, 32a, der von der Vergebbarkeit einer Lästerung gegen den Menschensohn spricht, nicht ursprünglich sein kann, wennschon es schwer hält, ihn sich später entstanden zu denken [34]. Wie auch das gegenseitige Verhältnis von Mt. 12, 31 f., Mk. 3, 28 f. und Lk. 12, 10 bestimmt werden mag, es bleibt als Ausgangspunkt der jetzigen Fassungen immer ein Wort übrig, das die Unvergebbarkeit der Lästerung gegen den heiligen Geist betont haben muß. Wenn man nicht ein solches Wort Jesus überhaupt absprechen zu müssen meint, so wird man es wohl nicht so verstehen dürfen, daß Jesus eine künftige Verfehlung der Jünger gegen den heiligen Geist, den sie nach seinem Tode erhalten sollen, meint [35]. Das Wort in dieser Weise auf Verfehlungen der Jünger in der Zeit nach Pfingsten zu beziehen, geht nicht an, denn — was in späterem Zusammenhang näher ausgeführt werden soll [36] — Jesus hat den Jüngern den heiligen Geist nicht für Pfingsten in Aussicht gestellt. Wenn also das Wort von einem erst künftigen Geistbesitz reden sollte, dann dürfte dies nur der Geistbesitz in der Endzeit sein, also die Geisttaufe durch den Messias, die schon Johannes der Täufer angekündigt hatte. Diese Geisttaufe aber wird ja nur denen gegeben, die das Gericht bestanden haben und in das Reich Gottes eingehen: bei ihnen dürfte nicht mehr mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sie sich dieses Geschenkes nachträglich unwürdig erweisen könnten [37]. Darum kann es sich in dem vorauszusetzenden Logion Jesu nur um eine

Lästerung gegen den jetzt bereits vorhandenen heiligen Geist, das heißt gegen Jesus als Träger des Geistes oder gegen den Geist, dessen Träger Jesus ist, gehandelt haben. Insofern hat es Bedeutung, daß die betreffenden Sprüche bei Mt. und Mk. im Rahmen einer Verteidigungsrede Jesu stehen, und besonderes Gewicht hat es, daß Mk. 3, 30 auch eine besondere Situation aufgewiesen ist, in der von einer Lästerung gegen den heiligen Geist durchaus sinnvoll gesprochen werden konnte. Mk. 3, 30 wird als Begründung nachgetragen: « Denn sie sagten: er hat einen unreinen Geist. » Gegenüber einer solchen Beurteilung der Wirkungen des Geistbesitzes Jesu war es wohl am Platze, über die Lästerung des heiligen Geistes und ihre Unvergebbarkeit ein kräftiges Wort zu sagen [38]. So bestätigt dieses Logion nur, daß Jesus sich als Träger des Geistes im einzigartigen Sinne gewußt und bezeichnet hat.

Ueberschauen wir die synoptische Ueberlieferung, so muß gleichwohl gesagt werden, daß sie mit großer Zurückhaltung von dem Geistbesitz Jesu redet. Auch von Lk. gilt das, der im Vergleich mit seiner Tendenz, andere Personen der evangelischen Geschichte als Geistträger hinzustellen, vom Geistbesitz Jesu selbst bei allen zusätzlichen Aussagen, die er über Mt. und Mk. hinaus hat, eigentlich verhältnismäßig wenig und keineswegs in aufdringlicher Weise spricht [39]. Jedoch muß geurteilt werden, daß auch die wenigen Stellen völlig ausreichen zur Behauptung, daß die Ueberlieferung Jesus als Träger des heiligen Geistes bezeichnet und daß auch er selbst sich so angesehen hat [40]. Die Frage nach dem Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes ist dadurch insofern berührt, als Jesus Geistträger war in seiner Eigenschaft als Messias designatus. Die geringe Zahl von Stellen, an denen der Geistbesitz Jesu hervorgehoben wird, darf viel-

leicht für die früher ausgesprochene Vermutung geltend gemacht werden, daß darin, daß sich Jesus erst als Messias designatus wußte, ein limitierendes Element gelegen haben muß.

IV.

Jedoch erhebt sich nun die Frage, ob nicht Jesus in Verbindung mit der Nähe des Reiches Gottes auch den *Geistbesitz für die Endzeit angekündigt* hat. Der Täufer hatte dies doch getan, und daß er es getan hatte, daß er diesen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang betont hatte, schien uns gerade seine besondere Leistung zu sein. Ist es wahrscheinlich, daß Jesus diese neue Erkenntnis seines Vorläufers nicht aufgenommen haben soll, wo er doch dessen Verkündigung, soweit sie das Reich Gottes, die Parusie des Messias und das Endgericht betraf, durchaus aufgenommen hat? Sollten wir nicht von der Täuferpredigt her damit rechnen oder gar postulieren, daß auch Jesus den Geist für die Endzeit angekündigt haben muß? Lassen sich Belege finden, daß er das wirklich getan hat?

Das Wort von der Lästerung gegen den heiligen Geist scheidet, wie wir gesehen hatten, aus. Wohl könnte das in anderem Zusammenhang bereits behandelte Wort, das den Jüngern für die Zeit der Verfolgung die Hilfe des Geistes in Aussicht stellt[41], genannt werden. Hier läge in der Fassung Mk. 13, 11 eine Aussage vor, die sich auf die Zeit nach dem Tode Jesu beziehen würde. Jedoch kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß, wenn das Wort echt ist, hier vom Geist in einem anderen und spezielleren Sinn die Rede ist als in der jüdischen, vom Täufer besonders betonten Erwartung allgemeiner Geistverleihung durch den Messias.

Dagegen muß nun sehr auffallen, daß *Apg. 1, 5 u. 11, 16* ein in den synoptischen Evangelien, auch bei Lk.

nicht aufbewahrtes Logion vorausgesetzt wird, nach dem Jesus gesagt haben soll: «Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt mit heiligem Geiste getauft werden.» Apg. 11, 16 wird dieses Logion von Petrus zitiert, als er sich in Jerusalem wegen der Taufe des Kornelius rechtfertigen muß. 11, 17 ist die Erfüllung dieses Wortes zu Pfingsten erwähnt. Darum könnte vielleicht 11, 16 nicht ein Wort des historischen Jesus, sondern das Wort des Auferstandenen 1, 5 gemeint sein. Aber dann bliebe eben immer noch 1, 5 übrig: hier müßte notwendig ein Wort des historischen Jesus gemeint sein. Denn wenn auch die im gleichen Zusammenhang gebrauchte Wendung « Verheißung des Vaters » schon Lk. 24, 48 in einem Wort des Auferstandenen vorkommt, so ist doch dort nicht der Wortlaut des Logions Apg. 1, 5 mitgeteilt. Insofern kann es nicht die Meinung des Verfassers der Apg. sein, daß 1, 5 ein bei Gelegenheit einer früheren Erscheinung gesprochenes Wort des Auferstandenen sei. Vielmehr ist *aus Apg. 1, 5 ein Logion Jesu zu rekonstruieren* des Inhalts: « Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber sollt mit heiligem Geiste getauft werden. » Der Zusatz: « nach einigen wenigen Tagen », der auf Pfingsten deutet, ist zu sehr an dem Zeitpunkt der Himmelfahrtserscheinung orientiert, als daß er in dieser Form zu dem zu rekonstruierenden Wort des historischen Jesus gehören könnte.

Indem wir einstweilen die Frage zurückstellen, warum ein solches Logion Jesu, wenn er es doch gesprochen hat, in den Evangelien ausgelassen worden sein könnte, fragen wir zunächst nur: *kann dieses Wort echt sein?* Die Verwandtschaft mit dem Wort Johannes des Täufers: « Ich taufe mit Wasser, er aber wird mit heiligem Geiste taufen », dürfte nicht dagegen sprechen, zumal die formale Verwandtschaft ja unter Umständen auch sekundär sein könnte. Sobald freilich das Wort vom Geist-

täufer dem Johannes abgesprochen wird, ändert sich die Sachlage völlig. Da aber, wie wir gesehen hatten, dies Wort dem Täufer zugesprochen werden muß, so erscheint es nicht unmöglich, sondern sogar naheliegend, daß auch Jesus die Geisttaufe angekündigt hat[42]. Von der Täuferpredigt und von der Ueberlieferung Apg. 1, 5, also von zwei Seiten aus müssen wir postulieren, daß Jesus — ganz gleich, ob in dieser an dem Wort des Johannes orientierten oder in einer anderen Fassung — den Geistbesitz angekündigt hat. Jedoch ist damit auch zugleich die Frage entschieden, für welche Zeit Jesus diesen Geistbesitz allein in Aussicht gestellt haben kann: in Uebereinstimmung mit der Predigt Johannes des Täufers, der vom Messias als dem Geisttäufer sprach, und in Uebereinstimmung mit dem eschatologischen Charakter seiner eigenen Verkündigung und seines Sendungsbewußtseins kann Jesus nur gemeint haben, daß *in der Endzeit* in Verbindung mit den anderen eschatologischen Ereignissen (Parusie des Messias, Reich, Gericht) auch die Verleihung des Geistes vor sich gehen werde.

Jesus hat dabei also *nicht* etwa *an Pfingsten gedacht*, wie überhaupt die Zeit nach seinem Tode für ihn durch den nahen Termin der Parusie begrenzt war. Darum hat Jesus auch keine Gemeinde oder Kirche gegründet, keine Amtsträger eingesetzt, keine kirchlichen Riten oder Sakramente gestiftet[43]. Die neutestamentliche Ueberlieferung behauptet ja aber auch gar nicht, daß der historische Jesus Pfingsten vorhergesagt habe. Denn sie läßt erst den Auferstandenen die Erfüllung des Wortes von der Geisttaufe zu Pfingsten ankündigen, wie sie auch erst dem Auferstandenen den Taufbefehl zuschreibt.

Der Auferstandene also sagt den Jüngern, daß sich sein Wort von der Geisttaufe demnächst erfüllen werde. Damit wird die zunächst für die Endzeit in Aussicht ge-

stellte *Geisttaufe auf Pfingsten gedeutet.* Pfingsten ist damit bezeichnet als die *Vorwegnahme eines endzeitlichen Ereignisses.* Denn Pfingsten bedeutet ja nicht den Anbruch der Parusie, ist auch wohl in der Urgemeinde nie dahin mißverstanden worden. Die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses bestand nicht, nachdem bereits Ostern nicht die erwartete Parusie gebracht hatte. Nach dem Tode Jesu hatten die Jünger zunächst nur seine Parusie als Messias erwartet, deren Teilvorgang die von Jesus angekündigte Auferstehung des Messias designatus sein sollte[44]. Die Erscheinungen zu Ostern bedeuteten aber nicht die Parusie, sondern die Erhöhung zu Gott[45]. *Ostern und Pfingsten,* wiewohl im Gegensatz zu ihrer Parusie-Erwartung stehend, waren für die Jünger keine Aufhebung der Parusie, sondern die göttliche Bestätigung des Sendungsbewußtseins Jesu, insofern Gott ihn nunmehr zum Messias und Herrn gemacht hatte (Apg. 2, 36)[46]. Auch den historischen Jesus vermochten sie nur noch im Lichte der neuen Offenbarungen Gottes zu Ostern und Pfingsten zu sehen. Dem Erhöhten, der als der Herr lebendig und gegenwärtig ist[47] und als Messias zur Rechten Gottes ist (Apg. 7, 56), bis er kommt zur Parusie, zu richten die Lebendigen und die Toten (Apg. 10, 42), diesem Erhöhten gegenüber nimmt man die Haltung des Glaubens ein, die der historische Jesus nicht in Anspruch genommen hatte.

Betrachten wir im Rahmen dieser durch Ostern und Pfingsten von Gott veränderten Situation das *Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes,* so ist zu sagen, daß durch Pfingsten, wie immer über die Einzelheiten des Pfingstberichtes geurteilt werden mag, das endzeitliche Ereignis des allgemeinen Geistbesitzes vorweggenommen war und daß damit Reich Gottes und Geist Gottes, die in der Predigt des Täufers und Jesu zeitlich und sachlich

zusammenhingen, in eine eigenartige Spannung gebracht wurden. Der gegenwärtige Geistbesitz hob die Parusie-Erwartung und damit die Erwartung des eschatologischen Reiches Gottes nicht auf, aber indem nach wie vor Reich Gottes und Parusie erwartet wurden, empfand man eine *Spannung zwischen Reich Gottes und Geist Gottes*, wie sie ihren Niederschlag in dem Gespräch des Auferstandenen mit den Jüngern gelegentlich der Himmelfahrtserscheinung Apg. 1, 6—8 erfahren hat[48]: die Gegenwart bedeutete darnach für die Jünger noch nicht Nähe des Reiches Gottes, sondern statt dessen Geistbesitz[49]. Daß das Wort Jesu von der in der Endzeit zu erwartenden Geisttaufe, das wir hatten postulieren müssen, sich in ganz anderer Weise erfüllt hat, als es von Jesus gemeint war, ist denn auch wohl der Anlaß gewesen, daß dies Wort in die synoptische Ueberlieferung nicht erst aufgenommen worden ist: es wird dagegen Apg. 1, 5 (11, 16) zitiert, wo zugleich auch seine Beziehung auf Pfingsten mitgeteilt werden kann.

Der Geistbesitz, der mit der Erhöhung und Herrenstellung Jesu zusammenhängt, wie es denn Jesus ist, auf den der Empfang des Geistes Apg. 2, 33 zurückgeführt wird[50], korrespondiert aber nicht nur mit der Haltung des Glaubens auf seiten der Jünger, sondern konstituiert auch die Gemeinschaft der Gläubigen, ermöglicht und bedingt die *Entstehung der Urgemeinde*, die von der eschatologischen Predigt des historischen Jesus aus nicht möglich gewesen wäre[51]. Insofern sind Urgemeinde, Urchristentum, Christentum und Kirche einmal ganz eng mit dem Geistbesitz verbunden, nur durch ihn geschichtlich gerechtfertigt, und stehen zum andern gleichfalls in einer Spannung zum Reich Gottes, das vom Ende erwartet wird. Die Gemeinde ist nicht der Ersatz für das Reich Gottes, denn das Reich Gottes bleibt, was es in der Pre-

digt Jesu und schon des Täufers war. Das Reich Gottes ist darum auch keine Fortsetzung der Gemeinde im anderen Aeon. Denn zwischen diesem Aeon und dem künftigen steht die Totenauferstehung und das Gericht. Durch den Geist allerdings sind Gemeinde und Reich Gottes spannungsvoll in Zusammenhang gebracht.

V.

Was die Urgemeinde nach Ausweis der wenigen indirekten Quellen, die zur Verfügung stehen, in untheologischer und prädogmatischer Formulierung über das durch Ostern und Pfingsten veränderte Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes gedacht hat, das treffen wir bei *Paulus* wieder. Es ist bekannt, daß bei Paulus sehr wenig vom *Reich Gottes* die Rede ist. Freilich haben wir allen Grund zur Vermutung, daß das Reich Gottes in seiner Missionspredigt eine größere Rolle eingenommen hat als in seinen uns erhaltenen Briefen. Gal. 5, 21 (vgl. 1. Kor. 6, 9, Eph. 5, 5) weist darauf hin: « wie ich es früher schon gesagt habe: solche Leute werden das Reich Gottes nicht erben » [52]. Zugleich erkennen wir, daß die Verkündigung des Reiches Gottes bei Paulus ihren Platz (entsprechend der Bußpredigt Johannes des Täufers und Jesu) vornehmlich in der Paränese gehabt hat. Sehr viel öfter spricht Paulus vom Gericht [53], aber dies Gericht ist ja mit dem Reich Gottes zeitlich und sachlich verbunden. Zudem ist das Reich Gottes auch gemeint, wenn Paulus etwa vom ewigen Leben oder von der Rettung und dem Heil spricht. Schon die Nachbarschaft, in der das Reich Gottes bei Paulus in Kontakt und Kontrast zum ewigen Leben und zum Gericht steht, läßt vermuten, daß auch für ihn das Reich Gottes noch die eschatologische Größe ist, die es für den Täufer und für Jesus war. Das ist

denn auch mehr oder weniger deutlich; es findet sich jedenfalls keine Stelle, die das Gegenteil ausspräche [54].

Fragen wir nach dem *Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes* bei Paulus, so ist zu betonen, daß, so gewiß das Reich Gottes für ihn der Endzukunft angehört, wo Gott sein wird « alles in allem » (1. Kor. 15, 28), ebenso gewiß der Geist Gottes für ihn den gegenwärtigen Besitz der Christen darstellt [55]. Daran, daß bei Paulus vom Reich Gottes so wenig die Rede ist, liegt es, daß nicht öfter beide Größen zusammen genannt oder einander gegenübergestellt werden. Es ist das nur Röm. 14, 17 der Fall, wo es heißt, daß weder das ängstliche Beobachten von rituellen Speisegesetzen noch das auf das Gewissen des Bruders keine Rücksicht nehmende Ignorieren von Fastenregeln den Menschen für das Reich Gottes qualifiziere, sondern « Gerechtigkeit und Friede und Freude » als « Früchte » des heiligen Geistes (Gal. 5, 22) [56]. So bereitet der Geist Gottes auf das Reich Gottes vor, ja mehr noch, er ist ein vorweggenommenes Teil des « Erbes », das die Gläubigen erhalten sollen, er ist die «Erstlingsgabe» (Röm. 8, 23), das «Angeld» (II. Kor. 1, 22 u. 5, 5, Eph. 1, 24) und die «Versiegelung» (Eph. 4, 30) [57]. Damit ist nachträglich die Erklärung sichergestellt, die der Pfingsterfahrung der Urgemeinde gegeben wurde: der Geist ist ein Stück des künftigen Aeons, das in diesen Aeon hineinreicht [58]. Der Geistbesitz konstituiert den gesamten Christenstand, er bedeutet die Kindschaft (Röm. 8, 15), aber indem die Kinder Gottes zugleich Erben sind (8, 17), liegt in ihrem Geistbesitz der Hinweis auf ihre eschatologische Offenbarwerdung als Kinder Gottes (8, 19). Der gegenwärtige Geistbesitz, wiewohl das Höchstmaß göttlicher Hilfe (8, 26), steht in einer Spannung zur Enderwartung, die sich mit der «Erlösung des Leibes » (8, 23) erfüllen wird, das heißt der Auferstehung

der Toten, die das Reich Gottes einleitet (I. Kor. 15, 50) [59].

Ergibt sich somit, daß bei Paulus Reich Gottes und Geist Gottes in dem gleichen Verhältnis stehen, in dem sie auch für die Anschauung der Urgemeinde standen, so werden wir erwarten, daß auch das Verhältnis dieser beiden Größen zur *Kirche* in der gleichen Linie liegen wird, die wir bei der Urgemeinde beobachten konnten. Es ist durch den zeitlichen Abstand des Paulus von den Anfängen der Gemeindebildung und durch die inzwischen erfolgten Fortschritte der Mission und Ausbreitung des Urchristentums ausreichend erklärt, daß die Kirche bei ihm sehr viel stärker im Vordergrund seiner theologischen Anschauung steht, ja daß sie ihren Mittelpunkt bildet und daß er alle christologischen und soteriologischen Aussagen auf die Kirche konzentriert. Gleichwohl ist die Kirche bei aller Steigerung ihrer Bedeutung gegen das Reich Gottes abgegrenzt. Sie ist nicht mit dem Reich Gottes identisch und etwa die Verwirklichung des Reiches [60], da dieses auch für Paulus das eschatologische Reich bleibt [61]. Die Kirche ist auch nicht eine nur graduell unterschiedene Vorstufe, die in allmählicher Entwicklung (vielleicht auch unter gelegentlichen Rückschlägen) zum Reich Gottes im Vollsinn überleiten würde: alle evolutionistische Betrachtung ist dadurch unmöglich gemacht, daß der Eintritt des Reiches als Katastrophe gedacht ist [62], was bei Paulus freilich nicht bei den an Zahl geringen Reich-Gottes-Stellen zum Ausdruck kommt, wohl aber in den korrespondierenden Aussagen über Gericht und Parusie. Die eschatologischen Daten Parusie, Auferstehung der Toten und jüngstes Gericht machen zugleich deutlich, daß Kirche und Reich Gottes überhaupt nicht unmittelbar zusammenhängen können. Die Kirche kann darum auch nicht unter Einklammerung

dieser eschatologischen Daten als das «Organ des Reiches Gottes» bezeichnet werden[63], was eben einen unmittelbaren Zusammenhang ausdrücken würde. Kirche und Reich Gottes hängen vielmehr nur mittelbar durch die eschatologischen Ereignisse zusammen. Erst durch Totenauferstehung und Endgericht hindurch kann die Kirche eine Beziehung auf das Reich Gottes erhalten. Es ist darum wohl nicht nur statistisch, sondern in der Sache begründet, wenn bei Paulus Kirche und Reich Gottes nicht zusammen genannt werden. Nach Paulus kann das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes nur so gefaßt werden: die Kirche (im theologischen, nicht empirischen Sinn) ist eine Funktion des heiligen Geistes, der seinerseits als « Angeld » auf die eschatologische Erlösung eine Beziehung auf das eschatologische Reich Gottes hat.

Die Bedeutung, die die Kirche für Paulus gewinnt, ändert demnach nichts an dem Verhältnis, in dem Geist Gottes und Reich Gottes zueinander stehen.

VI.

Es bleibt noch übrig, das *Johannesevangelium* in die Betrachtung einzubeziehen. Das vierte Evangelium ist ein Evangelium wie die synoptischen auch, insofern es Worte und Taten Jesu erzählen will. Es unterscheidet sich von ihnen dadurch, daß es grundsätzlich von der Situation nach Ostern und Pfingsten aus geschrieben ist[64]. Indem es so eingestellt ist, schildert es den auf Erden wandelnden Jesus als den fleischgewordenen präexistenten Logos in der Herrlichkeit des Gottessohnes[65], gibt die ausschließlich eschatologische Orientierung seines Sendungsbewußtseins und seiner Predigt auf und trägt die Erfahrungen, die erst in der Situation nach Ostern und Pfingsten gemacht werden konnten und die die Ge-

meinde in der Entstehungszeit des Evangeliums täglich macht, — mitunter in Form von Ankündigungen — in die Worte und Reden Jesu ein. Das Johannesevangelium steht aber nicht nur im Gegensatz zu den synoptischen Evangelien, es bedeutet auch eine Weiterbildung über Paulus hinaus, indem es die eschatologischen Begriffe, die bei Paulus noch unverändert in Geltung sind [66], dadurch in sich aufhebt, daß es sie zu vergegenwärtigen wagt, wenn es freilich ihren eschatologischen Wert auch nicht gänzlich aufgibt [67]. So ist nach wie vor vom jüngsten Gericht die Rede (5, 28 f.), aber auch von dem gegenwärtigen Gericht (3, 18). Das « ewige Leben » ist an kaum einer Stelle noch eschatologisch orientiert, sondern das in der Gegenwart erfahrbare und im Glauben verbürgte selige Leben. Bei dieser Einstellung des vierten Evangeliums hat es besonderes Interesse, zu beobachten, wie sich bei Joh. das Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes gestaltet.

Vom *Reich Gottes* ist bei Joh. kaum die Rede. Nur 3, 3 und 3, 5 wird der Ausdruck «das Reich Gottes sehen» bzw. «in das Reich eingehen» gebraucht. Doch sind beide Stellen nicht als zwei besondere Zeugnisse zu betrachten, sondern, da sie in *einer* Perikope so dicht beieinander stehen, können sie nur als *ein* Zeugnis genommen werden. Es ist dabei wichtig zu beachten, daß im Zusammenhang des Gesprächs der Nachdruck nicht auf diesen beiden Formulierungen ruht, sondern vielmehr auf den davor angegebenen Bedingungen für das Eingehen in das Reich Gottes [68]. An diesen Bedingungen haftet das Interesse des Evangelisten, sie bilden das Thema des Gesprächs 3, 3—8. Um so bemerkenswerter ist es, daß wir an einer so wenig betonten Stelle des Gesprächs gerade diese Wendungen antreffen. Freilich: sobald wir uns fragen, welche anderen bei Joh. belegten Wendungen wir für den — allerdings

unwahrscheinlichen — Fall, daß «Reich Gottes» hier erst interpoliert sein sollte (wer sollte in der Zeit nach Joh. gerade das «Reich Gottes» interpolieren?), als Synonyma einsetzen könnten, geraten wir in Verlegenheit. In den Synoptikern hätten wir eine synonyme Wendung, in verwandter Situation gesprochen, in der Frage des reichen Jünglings und des Schriftgelehrten: «Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben erbe?» (Mt. 19, 16 und Par., Lk. 10, 25). Eine ähnliche eschatologische Wendung sollte man auch Joh. 3, 3 u. 3, 5 erwarten[69], aber: vom «ewigen Leben» könnte hier nicht gesprochen werden, denn das «ewige Leben» ist ja bei Joh. mit anderen eschatologischen Begriffen vergegenwärtigt, würde also das nicht mehr ausdrücken können, was hier gemeint sein muß. Statt dessen wird «Reich Gottes» gebraucht. Damit ist klar, daß einmal gerade dieser Terminus hier nötig wird, weil die sonstigen eschatologischen Wendungen infolge ihrer Vergegenwärtigung nicht verwendbar sind, und daß zum andern der Begriff des Reiches Gottes auch bei Joh. noch ein eschatologischer ist. Eben deswegen kommt er auch nicht häufiger vor, weil er sich der sonstigen johanneischen Vergegenwärtigung der Eschatologie nicht einfügt. Daß nur dieser Begriff der Vergegenwärtigung aller Eschatologie bei Joh. Widerstand hat leisten können, wird man schwerlich anders erklären können, als durch die besonders starke und bindende Nachwirkung der eschatologischen Predigt Jesu gerade im Fall des zentralen Reichsbegriffs selbst.

Die andere, meist angeführte «Reichs-Stelle» *Joh. 18, 36* spricht nicht von der Reich-Gottes-Erwartung im engeren Sinn. Daß Jesus vor Pilatus von seinem «Königreich» spricht, ist nur dadurch veranlaßt, daß Pilatus ihn gefragt hatte, ob er der König der Juden sei. Diese auch bei den Synoptikern überlieferte Frage hängt nun gewiß

mit der politisierten jüdischen Reichsidee (und indirekt mit der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes) zusammen. Die Antwort Jesu, Joh. 18, 36, behält den Sprachgebrauch der Frage des Pilatus bei und entkräftet den politischen Charakter seiner Wirksamkeit. Zwar ist hier also die gegenwärtige Wirksamkeit Jesu als eine Königsherrschaft bezeichnet, aber es liegt keine direkte Verwendung des terminus technicus der Reichserwartung vor, und darum kann auch nicht von einer Vergegenwärtigung des eschatologischen Reichsbegriffs gesprochen werden [70]. So ist denn das Reich Gottes bei Joh., auch wenn es nur 3, 3 und 5 genannt ist, doch als eine ausgesprochen eschatologische Größe erkennbar.

Joh. 3, 5 ist zugleich aber auch das *Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes* sichergestellt, insofern das «Eingehen in das Reich» an die Bedingung der Geburt von oben geknüpft ist, die 3, 5 ff. als Geburt aus dem Geist erläutert wird [71]. Der Geist ist also gegenwärtiger Besitz und wird — wie bei Paulus — als Bürgschaft des späteren Eingehens in das Reich bewertet. Dabei meint der Abschnitt ja nicht, daß der historische Jesus diese Geburt aus dem Geist vermittele, daß er sie auch dem Nikodemus anbiete und ihm vermitteln wolle. Denn Joh. 7, 39 steht ja eben ausdrücklich, daß es bis zur Verklärung Jesu noch keinen Geist gab, und 16, 7, daß es ohne Jesu Tod keinen Geist geben würde [72]. Also setzt die Nikodemus-Perikope in dieser Hinsicht bereits die Zeit nach der Verklärung voraus und datiert die Erfahrung, die die gläubige Gemeinde macht, in das Leben des historischen Jesus zurück.

Es gibt im vierten Evangelium nur noch eine Aussage, die in ähnlicher Weise bereits den Geistbesitz der Gemeinde voraussetzt [73]. Das ist *Joh. 4, 23 f.*, wo die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gefordert

wird. Denn 4, 23 heißt es: «es kommt die Stunde und ist schon da.» Da ist also die Meinung vertreten, daß schon jetzt solche Anbetung möglich sei. Das bedeutet aber, daß der Geist schon verliehen sein müßte[74]. Es ist zu beachten, daß zunächst nur gesagt wird, die Stunde, wo das möglich sei, werde kommen, und daß dann erst noch hinzugesetzt wird, sie sei schon da. Diese Formulierung findet sich bei Joh. öfter; sie besagt immer, daß das Angekündigte in der Zeit des Evangelisten bereits eingetreten ist[75]. Wo dieser Zusatz fehlt, läßt sich stets der Schluß ziehen, daß das Angekündigte noch nicht eingetreten ist; auch für 4, 21 muß das angenommen werden: als das Evangelium geschrieben wurde, galten der Zion und der Garizim immer noch als heilige Orte[76]. Jedoch wird 4, 23 mit dem Zusatz vielleicht weniger betont sein sollen, daß die christliche Gemeinde bereits den Geist besitzt und darum «im Geist» anbeten kann, als vielmehr die Tatsache, daß das Christentum eine Religion ohne heilige Orte ist.

Jesus selbst wird bei Joh. *als Geistträger* nur im Taufbericht 1, 32 f. (und 3, 34) geschildert[77], denn die Stellen 11, 23; 13, 21 und 19, 30 können nicht auf den Geistbesitz Jesu im engeren Sinn bezogen werden. Zeigt sich im Taufbericht die Nachwirkung der geschichtlichen Tatsache, daß Jesus sich erst von einem bestimmten Zeitpunkt an als Geistträger gewußt hat[78], so kommt die gleichfalls durch die Darstellung der Synoptiker belegte Tatsache, daß der historische Jesus den Jüngern den Geist nicht gegeben, sondern erst für die Parusie in Aussicht gestellt hat, bei Joh. in Uebereinstimmung mit der Angabe 7, 39 darin zum Ausdruck, daß *der Geist in den Parakletsprüchen* erst für die Zukunft in Aussicht gestellt wird. Freilich ist die dort gemeinte Zukunft nicht die Parusie, sondern Joh. legt bereits die Erfahrung zu-

grunde, daß der Geist vor der Parusie geschenkt worden ist. Darum findet sich bei ihm keine direkte Kombination mit dem Termin der Parusie, obwohl diese in unmittelbarer Nachbarschaft der Parakletsprüche erwähnt wird [79]. Vielmehr heißt es 16, 7 nur, daß der Tod Jesu die Voraussetzung für das Kommen des Parakleten sei [80].

Es ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig, die Herkunft der Parakletvorstellung bei Joh. zu untersuchen [81]. Jedoch muß die Behauptung abgelehnt werden, daß die Beziehung des Parakleten auf den Geist erst nachträglich durch einen Redaktor vollzogen sei [82]. Vielmehr sind innerhalb des vierten Evangeliums der Paraklet und der Geist bereits identisch, mögen sie ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft nach vielleicht auch zu unterscheiden sein. Daß Joh. nicht alles sagt, was zum Verständnis des Geist-Parakleten nötig wäre, erhellt ja auch daraus, daß die Bezeichnung des Geistes als des anderen, das heißt des zweiten Parakleten nicht durch die Bezeichnung Jesu als des ersten Parakleten vorbereitet ist [83]. Wichtig ist, daß der *Geist als Fortsetzer der Paraklettätigkeit des historischen Jesus* angesehen wird. Darin kommt bei aller Betonung, daß der Erhöhte (oder der Vater) den Geist senden werde, was ja Lk. 24, 48, Apg. 1, 4 u. 2, 33 nur entsprechen würde, doch zum Ausdruck, daß das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem Geistbesitz der Urchristenheit ein anderes ist als das Verhältnis zwischen dem erhöhten Christus und dem Geistbesitz der Gemeinde: die Entwicklung vom historischen Jesus zum erhöhten Christus verläuft nicht gradlinig, sondern durch die Erhöhung setzt sich das Leben des historischen Jesus in einer höheren Ebene fort, während der Geistbesitz in der Ebene des Geschichtlichen bleibt, so daß die von Joh. vorgenommene Zählung (erster, zweiter Paraklet) als berechtigt erscheint.

Wenn Joh. 14, 25 f. betont wird, daß der Geist das Verständnis der Verkündigung Jesu sichern, und 16, 13 f., daß er die Verkündigung Jesu fortführen und vollenden werde, so wird dies weniger darauf bezogen werden dürfen, daß, während Jesus nur die kleinen Mysterien gelehrt habe, der Geist in die großen einweihen werde [84]. Es bezieht sich vielmehr darauf, daß die eschatologische Botschaft des historischen Jesus durch Ostern und Pfingsten tatsächlich eine Erweiterung erfahren hat, die rückschauend auch die Botschaft des historischen Jesus in einem neuen Licht erscheinen läßt. Diese Charakterisierung des Parakleten ist damit in der Tat eine Rechtfertigung des vierten Evangeliums in seiner Eigenart.

Daß die Parakletsprüche «eng miteinander verwandt» sind und «einen von allen anderen Abschiedsworten sich abhebenden Ueberlieferungskomplex» bilden, darf nicht verwundern, denn sie handeln ja doch von dem gleichen Thema. Diese Beobachtung berechtigt aber noch nicht zu der Behauptung, die *Parakletsprüche* gehörten in den *ursprünglichen Text der Abschiedsreden* nicht hinein [85], wo doch andererseits gesagt wird, der Evangelist habe sie «in formaler Hinsicht gut eingearbeitet» [86]. Allerdings, so wird festgestellt, insofern sei «die Einfügung nicht durchgeführt, als kein Versuch gemacht ist, die den Sprüchen zugrunde liegende Idee, daß der Paraklet den abwesenden und abwesend bleibenden Jesus vertritt, mit der dem Grundentwurf wesentlichen Verheißung der eschatologischen oder mystischen Parusie Jesu auszugleichen» [87]. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß eine solche Ausgleichung auch sonst nicht vollzogen worden ist. Für die *Urgemeinde* besteht einerseits die Gewißheit der Erhöhung Jesu zum Messias und Herrn, als der er zur Parusie und zum Gericht kommen wird, und andererseits die Erfahrung des gegenwärtigen Geistbesitzes. Beides

ist darin verknüpft, daß der Erhöhte es ist, der den Geist gibt (Apg. 2, 33), aber das steht auch Joh. 15, 26 u. 16, 7. Auch *Paulus* hat den Ausgleich eigentlich nicht vollzogen. Daß auch bei ihm Geistbesitz [88] und Parusie-Erwartung nebeneinander stehen, ist ja sicher. Aber auch wenn Paulus sagt, daß der Herr der Geist sei (II. Kor. 3, 17), und wenn er den Geist den Geist Christi nennen kann, wenn Paulus von der Gegenwart des erhöhten Christus «im» Gläubigen spricht, ist der Ausgleich doch nur in gewissem Sinne vollzogen: zwischen dem Gläubigen, der den Geist des Herrn besitzt, und dem Herrn, der der Geist ist, bleibt ein erkennbarer Abstand, der auch in den korrespondierenden Aussagen, daß der Gläubige «in Christus» und «im Geist» ist, nur dann überbrückt wäre, wenn Paulus Einigungsmystiker wäre, was er aber nicht ist [89].

Immerhin: Joh. hat die Aussage nicht, daß Christus der Geist sei. Das ist richtig beobachtet. Aber daß er sie nicht hat, ist nicht ein Mangel, so daß man ihm vorwerfen könnte, er habe unterlassen, eine Ausgleichung vorzunehmen, die bei Paulus sich finde. Sondern das ist eben die Weiterbildung über Paulus hinaus: *der trinitarische Charakter der Parakletsprüche* ist es, der solche Ausgleichung verbietet, die Paulus noch möglich war [90]. Man wird also auch aus der Beobachtung, daß der Ausgleich der Parakletsprüche mit den Abschiedsreden nicht vollzogen sei, nicht die Vermutung ableiten dürfen, die Parakletsprüche seien erst später eingefügt.

Die in den Parakletsprüchen vorliegende trinitarische Anschauung oder Tendenz, die sich aber noch in einem prädogmatischen Stadium befindet, weist das Johannesevangelium an das Ende der im Neuen Testament zu beobachtenden Entwicklung. Sie bedeutet zugleich eine Aenderung des Verhältnisses von Reich Gottes und Geist

Gottes, die in dem Zurücktreten des Reiches Gottes und dem Hervortreten des Geistes Gottes bei Joh. greifbar wird. Der Geist hat nicht mehr wie bei Paulus den Charakter des Angeldes, sondern hat selbständigere Bedeutung. Doch ist, wie die Sonderstellung der Paraklet-sprüche beweist, dieser Prozeß innerhalb des vierten Evangeliums noch im Werden, er findet seinen Abschluß erst in der folgenden Zeit.

Die damit gegebene Veränderung des Verhältnisses von Reich Gottes und Geist Gottes hat zugleich auf die Bedeutung der *Kirche* bei Joh. eingewirkt. Das Zurücktreten der Eschatologie läßt die Kirche im Vordergrund stehen. Das vierte Evangelium ist das Evangelium der Kirche, nur aus der Situation der Kirche verständlich [91]. Nirgends wird aber die Kirche genannt. Dieser auffällige Tatbestand hängt sicher damit zusammen, daß Joh. eben ein Evangelium ist. Es spricht zwar von den Gegenwartserfahrungen, also von der Kirche, aber im Rahmen eines Evangeliums vermag es diese Gegenwartserfahrungen nur mit Hilfe der Vergegenwärtigung der eschatologischen Begriffe auszusprechen. Diese Möglichkeit ist bei dem Kirchenbegriff selbst aber nicht gegeben, insofern er in der eschatologischen Predigt Jesu überhaupt keinen Platz gehabt hatte. Es war also nichts gegeben, was hätte vergegenwärtigt werden können. So kann das Johannesevangelium die Kirche selbst nirgends nennen, redet aber transparent stets nur von ihrem Standort aus. Eine Gleichsetzung von Reich Gottes und Kirche war für Joh. unvollziehbar, da das Reich Gottes auch ihm eine eschatologische Größe geblieben ist. Der eigentliche Anlaß aber, warum das Verhältnis von Geist und Kirche bei Joh. nicht mehr im Sinne des Paulus gesehen werden konnte, war doch wohl die veränderte Stellung, die der Geist bei ihm einnimmt.

Damit ist die Untersuchung an ihrem Ende angelangt[92]. Sie wollte an dem Verhältnis von Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament die historisch-exegetischen Voraussetzungen aufzeigen, innerhalb deren sich die in der Gegenwart so dringliche systematisch-theologische Aussprache über Reich Gottes, Geist Gottes, Kirche, Glaube, Rechtfertigung bewegen muß.

Anmerkungen.

Vortrag, am 1. Dezember 1930 gehalten im «Theologischen Kränzchen» des Kantons Bern, der seit 1869 bestehenden jährlichen Zusammenkunft der bernischen Pfarrer, Studenten und Professoren.

[1] Die Schwierigkeit wird deutlich an den beiden Monographien über Reich Gottes und Geist Gottes: Gerhard Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament (Neutest. Forschungen II, 4), Gütersloh 1929 und Friedrich Büchsel, Der Geist Gottes nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1926. Mir scheint, daß Gloege bei aller Weitschichtigkeit der Behandlung und Vielseitigkeit der Gesichtspunkte der Gefahr, den Zusammenhang von Reich Gottes und Geist Gottes nicht genügend herauszustellen, etwas erlegen ist, während das von Büchsel nicht im gleichen Maße gilt.

[2] Paul Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910, S. 26 Anm. 5, 86 f.; August Freiherr von Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ* Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie (Rel.-wiss. Bibl. 7), Heidelberg 1926, S. 173 f.

[3] Volz, S. 95 und Anm. 1 ebenda: die Salbung ist Bild für die Amtsübertragung, nicht für den Empfang des Geistes. Daß man «schon beim Worte «Messias» = «Gesalbter» an die Geistbegabung gedacht» habe (so Traugott Schmidt, Der Leib Christi *(Σῶμα Χριστοῦ)*. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindebegriff, Leipzig-Erlangen 1919, S. 24), trifft nicht zu.

[4] Hugo Greßmann, Der Messias (Forsch. zur Rel. und Lit. des A. und N. T., N. F. 26), Göttingen 1929, S. 246 f.; v. Gall S. 253.

[5] Dabei ist, selbst wenn wie Test. Juda 24, 2 unmittelbar vorher der Messias als Geistträger bezeichnet ist, die Meinung wohl nicht die, daß er den gleichen Geist, den er selbst bekommen hat,

anderen mitteilt oder daß er ihn erst bekommen haben müßte, um ihn mitteilen zu können.

[6] Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, S. 134, 615 f., IV, S. 915; Joachim Jeremias, Jesus als Weltvollender (Beitr. zur Förd. christl. Theol. 33, 4), Gütersloh 1930, S. 13 f. Ueber den Zusammenhang von Geist und Auferstehung vgl. Strack-Billerbeck I, S. 194, II, S. 241.

[7] Büchsel S. 147.

[8] Hans Windisch, Jesus und der Geist nach synoptischer Ueberlieferung (in: Studies in Early Christianity edited by Shirley Jackson Case. Presented to Frank Chamberlin Porter and Benjamin Wisner Bacon, New York and London, 1928, S. 209—236), S. 214.

[9] Zum bildlichen Gebrauch von «Taufe» vgl. mein Buch: Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten (Neutest. Forsch. II, 3), Gütersloh 1928, S. 23 f. und Jeremias S. 70. — Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin 1930, S. 338, nennt «mit Geist taufen» eine unhebräische Lesart und hält «mit Feuer taufen» für die richtige Fassung; doch vgl. seine Anm. 100.

[10] Hans Leisegang, Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922, S. 72 ff. hält Feuer und Geist für Synonyma; dagegen wendet sich mit Recht Büchsel S. 143 Anm. 2. v. Gall S. 430 Anm. 5, sieht in der Feuertaufe ein Bild für die Welterneuerung durch das Feuer, doch widerspricht dem Mt. 3, 12. Heinrich von Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften (Beitr. zur Wiss. vom A. T. und N. T., 3. F. 3), Stuttgart 1926, S. 159 ff. wendet sich gleichfalls gegen Leisegang und bestimmt die Feuertaufe als Gerichtstaufe; doch vermag ich seine Deutung auch der Wassertaufe als Gerichtstaufe nicht zu teilen.

[11] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 21 f.

[12] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 16 ff. — Ueber Joh. 1, 33 vgl. S. 12 f. der vorliegenden Untersuchung.

[13] S. 18 ff.

[14] Daß es sich dabei nicht um Johannesjünger im Sinn von Mitgliedern einer Johannessekte handelt, sondern um Leute, die vom Täufer getauft und Jesu Jünger geworden waren, aber von der Entwicklung nach Jesu Tod nichts wußten, habe ich nachzuweisen versucht in meinem Aufsatz: Die sog. Johannesjünger in Ephesus (in: Neue Kirchl. Zeitschr., 38. Jahrg., 1927, S. 717—736); anders Büchsel S. 141, Anm. 6.

[15] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 31 und Jeremias S. 15.

[16] Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, S. 161, vertritt (wie schon früher) die Meinung, Johannes der Täufer habe erst das Eintreffen des Elia angekündigt; der Täufer selbst habe sich nicht für Elia gehalten, erst Jesus erkläre ihn

Mt. 11, 14 dafür. «Kein natürlicher Mensch kann mit dem Anspruch auftreten, dieser Vorläufer des Messias zu sein!» Wie kommt nach Schweitzer aber Jesus dazu, den Täufer für Elia zu halten (und sich für den Messias)?! — Daß Joh. 1, 21 anders zu erklären ist, dazu vgl. Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 46 Anm. 2.

[17] Mit dem Hinweis auf das Verhältnis von Messiasbewußtsein und Sohnesbewußtsein bei Jesus ist an ein ganz schwieriges Problem gerührt. Vgl. den Versuch einer Klärung bei D. A. Frövig, Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist. Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu (Beitr. zur Förd. christl. Theol. 29, 3), Gütersloh 1924, S. 216 ff.; Wilhelm Lütgert, Reich Gottes und Weltgeschichte, Gütersloh 1928, S. 76 ff., bes. S. 82 ff. Indem die Sohnschaft Jesu betont wird, ist dem Einwand begegnet, die eschatologische Orientierung des Messiasbewußtseins Jesu übersehe den Offenbarungscharakter seiner Sendung. Nur ist auch die Sohnschaft während der Wirksamkeit Jesu noch verhüllt, sie wird offenbar erst mit der Auferstehung (Röm. 1, 4; Apg. 13, 33).

[18] Zum eschatologischen Verständnis des Reiches Gottes in der Predigt Jesu vgl. Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 81 ff. Mit den Einwendungen von Gloege gegen meinen «Eschatologismus» hoffe ich mich an anderem Ort auseinandersetzen zu können.

[19] Diese in vieler Hinsicht beachtliche Stelle hat Alexander von Oettingen seinerzeit als Ausgangs- und Mittelpunkt einer Lehre vom heiligen Geist genommen: Das göttliche «Noch nicht!» Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist, Erlangen und Leipzig 1895.

[20] Das wird gerade auch aus der Fassung deutlich, die der gleiche Gedanke Lk. 21, 12 gewonnen hat.

[21] v. Baer ist dieser Frage besonders nachgegangen.

[22] Es müßten dann mancherlei Mißverständnisse abgewehrt werden. So kann es z. B. sich bei der Taufgeschichte nicht um die «Historisierung der Zeugnisse vom gesalbten Gottesknecht (Jes. 42, 1 ff. u. 61, 1 ff.)» handeln (vgl. Windisch S. 215). Dazu ist die Verbindung mit der Tauftätigkeit des Johannes zu stark. Auch die außerbiblischen Analogien sind nicht so belangreich, wie es die verständliche Freude des Sammlers religionsgeschichtlichen Materials hinstellt. Daß die Taufe Jesu «als Paradigma und als Initiation der allgemeinen Christentaufe zu verstehen» (Windisch S. 215) und zu diesem Zweck von der späteren Gemeinde erzählt sei, ist ebenfalls unwahrscheinlich: einmal hat der Taufbericht ja der späteren Zeit doch gerade erhebliche Schwierigkeiten bereitet (vgl. den Zusatz Mt. 3, 14 f.), die sie nicht selbst veranlaßt haben dürfte, und dann sollte man in den altchristlichen Taufliturgien mehr Hinweise auf diese Parallelität erwarten. Bei der unter der Voraussetzung, daß Jesus Pneumatiker war, unternommenen Gegenprobe (S. 230) gelangt Windisch zwar zur Anerkennung eines historischen Kerns der Tauferzählung, läßt aber ihre Interpretation «von der alttesta-

mentlichen Figur des geistgesalbten Gottesknechts bestimmt» sein und hält ihre Stilisierung für mythisch. Damit ist speziell wohl die Erscheinung der Taube gemeint. Doch möchte ich demgegenüber darauf hinweisen, daß der ursprüngliche Taufbericht (unter Ausschaltung der sekundären Fassung bei Lk. 3, 22) die Taube nur vergleichsweise erwähnt: das tertium comparationis liegt in der Art des Herabkommens; der Geist fällt nicht herab (wie Apg. 10, 44), sondern kommt langsam herab, wie eine Taube herabschwebt (ganz ähnlich wie Lk. 10, 18 nicht der Satan als Blitz bezeichnet ist, sondern sein plötzliches Herabfallen mit dem Herabfallen eines Blitzes verglichen wird). Das sind nicht «exegetische Phantastereien» (vgl. Erich Klostermann, Das Matthäusevangelium, 2. Aufl., Tübingen 1927, S. 25), vielmehr sollte man ernsthaft darauf achten, daß im Taufbericht und anderwärts (auch Apg. 2 gehört hierher) die Verschiedenartigkeit der Bewegungen (unter gelegentlicher Heranziehung von Vergleichen) benutzt wird, um verschiedene Erlebnismöglichkeiten zu schildern, wie überhaupt die «Bilder der Sinnlichkeit» «für eine kräftige Religiosiät kennzeichnend» sind; vgl. Ernst von Dobschütz, Die fünf Sinne im Neuen Testament (in: Journal of biblical literature, vol. 48, parts 3 and 4, 1929, S. 378—411), S. 410.

[23] Vgl. auch Walter Bauer, Das Johannesevangelium, 2. Aufl., Tübingen 1925, S. 36.

[24] Vgl. Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., Leipzig 1922, S. 50 f.

[25] So auch Bauer S. 36.

[26] v. Baer S. 57. Ich kann seine Kombination von Geisttaufe und Taufe Jesu nicht annehmen. Mir scheint, daß schon v. Baers Terminologie nicht völlig durchdacht ist bzw. daß er die Terminologie des Neuen Testaments nicht genügend beachtet hat, wenn er etwa Lk. zutraut, daß er mit Hilfe «nur ganz geringfügiger Veränderung» versucht habe, «eine Analogie dieser Ereignisse, der Jordantaufe Jesu und der Geistestaufe der Jünger am Pfingstfeste, anzudeuten» (S. 57). Das Pfingsterlebnis hängt mit dem Wort vom Geisttäufer zwar zusammen, aber nicht über das Mittelglied der als Geisttaufe verstandenen Taufe Jesu. Für verfehlt halte ich auch die Konstruktion bei v. Baer S. 162: «Die Hinzufügung des Heiligen Geistes als drittes Gegenstück zu dem Wasser und Feuer ist... durch das Ereignis während der Taufe Jesu veranlaßt.» — Bei Frövig S. 107 ist die Prägnanz des Wortes vom Geisttäufer gänzlich aufgegeben: «Das ganze Wirken Jesu ist nach der Tradition als eine Geistestaufe anzusehen.»

[27] Windisch S. 216.

[28] Daß bei Lk. das Geschlechtsregister (3, 23—38) vorhergeht, hindert ja nicht, daß mit der Notiz 4, 1 ein Anschluß an den Taufbericht (3, 21 f.) versucht und erreicht wird.

[29] Windisch S. 216.

[30] Darin gebe ich Windisch S. 216 recht gegenüber Büchsel S. 171 ff.

[31] Von der Messianität ist nicht deutlich die Rede, gleichwohl bildet auch sie den Hintergrund der Versuchungsgeschichte. Freilich nicht in der Weise, daß geschildert werden soll, wie Jesus ihm fremde, etwa politische Messiasideale ablehnt, vielmehr ist die Versuchungsgeschichte eher als Beleg für die Spannung zwischen Messiasbewußtsein und Sohnesbewußtsein zu werten.

[32] Geist und Schrift sind ja aber beinahe als Gegenspieler zu verstehen. Vgl. Büchsel S. 57 ff.; Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. herausgeg. von Hugo Greßmann, Tübingen 1926, S. 394. — Es ist doch wohl auch zu beachten, daß Lk., der 4, 1 Jesus als «des heiligen Geistes voll» bezeichnet, am Schluß der Perikope 4, 13 (obwohl auch er 4, 10 Ps. 91, 11 zitiert) nichts von den Engeln sagt, die Mt. 4, 11 u. Mk. 1, 13 erwähnt sind: auch Geistbesitz und Hilfe der Engel stehen eben in einem Verhältnis der Spannung.

[33] Windisch S. 216 ff.; v. Baer S. 150 hält den Mt.-Text für ursprünglich, ebenso Frövig S. 153 ff. — Daß «Finger Gottes» bei Mt. durch «Geist Gottes» ersetzt ist, erklärt sich wohl nur aus dem Bedürfnis, den anthropomorphen Ausdruck zu vermeiden, deutet aber nicht auf eine der Tendenz des Lk. parallele Tendenz des Mt., den «Geist Gottes» zu betonen.

[34] Windisch S. 220 zitiert mit Zustimmung Wellhausens Vermutung, es liege eine Variante zu der Mk. 3, 28 stehenden Fassung des auch Mt. 12, 31 überlieferten Spruches vor, nach dem den «Menschensöhnen» alle sonstigen Sünden und Lästerungen vergeben werden könnten.

[35] So v. Baer S. 136 ff. [36] Vgl. S. 20 f.

[37] Auch würde die Vokabel «Lästerung» ja gar nicht zutreffend sein, wenn es sich, wie v. Baer S. 147 sagt, um «die schwerste Sünde für einen Christen» handeln soll, nämlich «seinen Herrn auch in der größten Not zu verleugnen».

[38] Daß der Geistbesitz Jesu auf dem Hintergrund und der Existenz unreiner Geister und Dämonen gesehen werden muß, ist auch durch die Beelzebub-Perikope deutlich gemacht.

[39] Ich kann mich Windisch nicht anschließen, der diese Zurückhaltung auffällig findet und sie sich nur aus der Tendenz erklären kann, «die Spuren und Zeugnisse pneumatischer Begabung und pneumatischer Erregung möglichst zu unterdrücken» (S. 231). Er «möchte eine ältere, vorliterarische Form der Jesuserzählung postulieren, in der das pneumatische Element, der Impuls des Geistes und die Erregung durch den Geist häufiger und kräftiger auftrat. Der gegenwärtige Bestand der Ueberlieferung ist somit das Resultat zweier gegeneinander gerichteter Prozesse: Verdrängung

und Einführung, besser Wiedereinführung des pneumatischen Elements» durch Lk. (S. 233). Interessant ist, daß das Pneumatikertum Jesu für Windisch dann «auch ein günstiges Urteil über den ihm zugeschriebenen Messiasanspruch zur Folge» hat (S. 235/36).

[40] Es ist klar, daß sich unsere Untersuchung nur auf die Stellen zu erstrecken hatte, in denen vom Geist Gottes die Rede ist. Sie müßte sehr erweitert werden, wenn sie etwa von der Fragestellung aus, ob Jesus Ekstatiker gewesen sein könne, alle Aussagen über eine «übernatürliche Fähigkeit» Jesu einbeziehen wollte; vgl. Windisch S. 225 ff. u. 234.

[41] Vgl. S. 10.

[42] Zu den Einzelheiten vgl. Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 16 ff.

[43] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 105 ff.

[44] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 99 ff.

[45] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 113 ff.

[46] Die Formulierung Apg. 2, 36 wird vielleicht nicht bis in die ersten Anfänge der Urgemeinde zurückreichen, sie stammt aber deutlich genug auch nicht aus später Zeit, die eine solche Aussage, die Messiastum und Herrenstellung Jesu erst von Ostern und Pfingsten datierte, wohl nicht von sich aus hätte bilden können. Boussets These, daß der Kyriostitel erst in den hellenistischen Gemeinden auf Jesus übertragen worden sei, vermag ich nicht zu billigen.

[47] Von einer «Apotheosierung» des «Stifters» des Christentums «als Fundament der Gemeindebildung» zu sprechen (Walter Köhler, Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte, Tübingen 1930, S. 27), halte ich für irreführend. Dadurch, daß der Erhöhte Herr genannt wird, wird er nicht vergottet: nicht die Gottheit Gottes, sondern Gottes Herrenstellung wird ihm damit zugesprochen; vgl. Werner Fœrster, Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses (Neutest. Forsch. II, 1), Gütersloh 1924.

[48] Vgl. meinen Aufsatz: Zur Ueberlieferung der Himmelfahrtsgeschichte (in: Theol. Blätter, 4. Jahrg., 1925. Sp. 101—109) und Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 121 f.

[49] «Statt dessen» soll aber nicht besagen, daß die Jünger den Geist als «Ersatz» für das Reich gewertet hätten; so Martin Brückner, Artikel Geist und Geistesgaben im Neuen Testament (in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. II, Sp. 943—949), Sp. 946. Gegen diese Beurteilung protestieren nicht zuletzt die paulinischen Bezeichnungen des Geistes als des Angeldes und der Erstlingsgabe.

[50] Apg. 2, 33 bedeutet aber nicht, daß «Gott der Vater Jesu seine schon im Alten Testament durch seine Propheten gegebene, durch den Täufer und durch Jesus erneuerte Verheißung eines neuen Geistes zunächst an Jesus selbst erfüllt hat» (Theodor Zahn, Die Apostelgeschichte des Lukas I, Leipzig 1919, S. 122). «Er nahm

die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater» bezieht sich nicht darauf, daß Jesus selbst den heiligen Geist für sich «genommen» bzw. bekommen hat, sondern besagt, daß er den verheißenen Geist vom Vater «nimmt» und den Jüngern gibt, ihn also vermittelt, vielleicht auch, daß er den Vater an diese Verheißung erinnert. — Die Meinung der Urgemeinde wird gleichwohl gewesen sein, daß Jesus als der Erhöhte in stärkerem Maße noch als der historische Jesus den Geist besitze, ja vielleicht, daß er selbst Geist sei. Doch fehlen Aussagen hierüber.

[51] Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 113 ff.

[52] Die Apg. ist also durchaus im Recht, wenn sie die Verkündigung des Paulus (19, 8. 28, 31 u. ö.) summarisch Predigt vom Reiche Gottes nennt.

[53] Herbert Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus (Unters. zum N. T. 19), Leipzig 1930, hebt mit Recht hervor, mit welcher Selbstverständlichkeit sich bei Paulus der Gerichtsgedanke als «ein entscheidender soteriologischer Faktor» (S. 76) einstellt.

[54] Den bereits erwähnten Stellen Gal. 5, 21, I. Kor. 6, 9. 10, Eph. 5, 5 tritt I. Kor. 15, 50 als weiteres Wort vom «Erben des Reiches Gottes» zur Seite: aus dieser Stelle ist ganz deutlich, daß das Reich Gottes erst nach der Auferstehung der Toten beginnen wird. Sie bezeugt ferner, daß I. Kor. 15, 24 nicht für die Konstruktion von zwei Reichen, einem Reich Christi und dem Reich Gottes, in Anspruch genommen werden darf. Zwar kann das Reich Gottes Eph. 5, 5 auch zugleich Reich Christi genannt werden, was für das Verständnis ja keine Schwierigkeiten macht, wenn beachtet wird, daß auch in den Evangelien entsprechende Aussagen vorliegen (Mt. 16, 28 u. 20, 21, Lk. 22, 30 u. 23, 42); es darf auch nicht verwundern, daß sich die Bezeichnung des Reiches nur als des Reiches des Sohnes findet (Kol. 1, 13). I. Kor. 15, 24 jedoch ist «Reich» nicht im gleichen technischen Sinn gebraucht, sondern es erklärt sich dort, wie auch aus der verbalen Fassung 15, 25 hervorgeht, als Bezeichnung des Sieges Christi über die Mächte und Gewalten und den Tod. Gemeint ist also nicht, daß Christus dann sein Reich an Gott abtritt und dieses damit Gottes Reich würde oder daß das zweite Stadium des Reiches als Reich Gottes beginnen würde. Zwar ist der Abschluß von 15, 28, «damit Gott sei alles in allem», vollgültige Umschreibung für «Gottes Reich», doch wird gerade nicht der technische Ausdruck «Reich Gottes» gebraucht, weil eben auch 15, 24 nicht der technische Ausdruck vorliegt. Die Stelle I. Kor. 15, 24 scheint mir keine tragfähige Grundlage für die Behauptung Schweitzers zu sein, Paulus habe zwar in Uebereinstimmung mit den Apokalypsen Baruch und Esra, aber im strikten Gegensatz zur Anschauung Jesu eine «gedoppelte Eschatologie» vertreten und zwischen dem messianischen Reich und dem Reich Gottes unter-

schieden (S. 91, 66 ff.). Uebrigens gibt Schweitzer S. 95 diese Unterscheidung wieder auf bzw. widerlegt sie selbst, indem er betont, daß I. Kor. 15, 50, wo doch gerade das «Reich Gottes» genannt ist, nur von der Auferstehung der in Christo Entschlafenen die Rede sein könne, während diese nach S. 93 bereits am «messianischen Reich» teilnehmen sollen. — Auch II. Thess. 1, 5 ist das Reich Gottes nach dem ganzen Zusammenhang deutlich eschatologisch gemeint. Dieselbe Bedeutung ist I. Thess. 2, 12 durch die Gleichordnung mit der «Herrlichkeit Gottes» gesichert. I. Kor. 4, 20 ist entsprechend der im Vortrag und in Anm. 56 behandelten Stelle Röm. 14, 17 nicht als Aussage über ein gegenwärtiges Reich zu erklären, sondern eschatologisch: der Charakter des endzukünftigen Reiches Gottes und das gegenwärtige Verhalten der Christen stehen in Zusammenhang. Kol. 4, 11 ist der Ausdruck «Mitarbeiter für das Reich Gottes» gebraucht: dabei darf «Mitarbeiter» nicht etwa «synergistisch» mißverstanden werden, die Betreffenden sind ja allein als Mitarbeiter des Paulus bezeichnet. Aber es ist auch nicht die Meinung, daß sie an einem gegenwärtigen Reich Gottes arbeiteten, vielmehr wenn Reich Gottes bei Paulus sonst eschatologisch orientiert ist, dann arbeiten diese Männer mit Paulus zusammen «in der Richtung auf» das kommende Reich Gottes (die andersartige Formulierung I. Thess. 3, 2 macht die Bedeutung der Kol. 4, 11 gebrauchten Konstruktion klar; doch vgl. Phil. 2, 22). Die Stellen der Pastoralbriefe (II. Tim. 4, 1. 18) fügen sich dem paulinischen Gebrauch durchaus ein; vgl. mein Buch: Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe. Zur Echtheitsfrage der Pastoralbriefe (Neutest. Forsch. I, 6), Gütersloh 1930, S. 94 f. So bliebe nur Kol. 1, 13 übrig, wo nach dem Zusammenhang innerhalb dieses Verses wohl an einen gegenwärtigen Zustand gedacht werden könnte: aber die Korrespondenz von 1, 12 spricht wiederum dagegen, denn das «Erbe der Heiligen im Licht» ist ganz gewiß eschatologisch orientiert. Vielleicht ist aber auch zu beachten, daß gerade Kol. 1, 13 nicht vom Reich Gottes, sondern vom «Reich seines lieben Sohnes» die Rede ist.

[55] Es ist in diesem Zusammenhang nicht notwendig, die Bedeutung und Art des Geistbesitzes näher auszuführen, da es uns nur auf die Beziehung zum Reich Gottes ankommt. Vgl. im übrigen Büchsel S. 267 ff.

[56] Das «ist» bedingt so wenig wie I. Kor. 4, 20 die fehlende Kopula, daß hier eine Gegenwartsaussage über das Reich Gottes vorliegen müßte. Wenn es von den anderen Paulusstellen aus angezeigt erscheint, das Reich Gottes auch hier eschatologisch zu verstehen, dann ist die Erklärung in der im Vortrag angegebenen Weise zu versuchen, die sich denn auch zwanglos durchführen läßt. Ueber die parallele Erscheinung des präsentischen Wortlauts in der Verkündigung Jesu vgl. Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 68. — Daß

Röm. 14, 17 auch nicht etwa gegen eine zu realistische Ausmalung des Reiches Gottes (vgl. Mt. 8, 11) protestieren soll, ist aus dem Zusammenhang klar (I. Kor. 8, 8 ist die beste Parallele).

[57] Es ist klar, daß der Geist als «Erstlingsgabe» und «Angeld» auf die eschatologischen Güter bezeichnet wird, nicht etwa der jetzige Geistbesitz als Angeld auf den künftigen Geistbesitz, wenn auch Paulus durchaus der Meinung gewesen sein wird, daß der gegenwärtige Geistbesitz nicht Vollbesitz des Geistes sei.

[58] Die Verknüpfung von Ostern und Pfingsten, wie sie die Urgemeinde vollzogen hat (Apg. 2, 33), liegt auch bei Paulus vor (z. B. Röm. 1, 4). Paulus betont nur noch stärker den Zusammenhang zwischen dem Geistbesitz und Ostern bzw. der Erhöhung Jesu zum Herrn. Er kann die Aussage machen: der Herr ist der Geist (II. Kor. 3, 17) und kann Gottes Geist, den heiligen Geist, auch Christi Geist nennen (Röm. 8, 9 u. ö.).

[59] Von der Auferstehung Jesu, der als der Erhöhte pneumatische Leiblichkeit besitzt, führt die Linie über den gegenwärtigen Geistbesitz der Gläubigen, die als neue Kreaturen nicht mehr «im Fleisch» sind (Röm. 8, 9), wenn sie auch noch «Fleisch und Blut» sind, zur Auferstehung der Toten, wo auch die Gläubigen die pneumatische Leiblichkeit eintauschen werden: der Geistbesitz ist ein Angeld auch auf die künftige Auferstehung, und das «neue Leben» der Gläubigen ist an der Auferstehung Jesu orientiert (Röm. 6, 4).

[60] Wilhelm Koester, Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus (Neutest. Abhandl. 14, 1), Münster i. W. 1928, bemerkt S. 49 zu Kol. 1, 13: «Nach dem Kolosserbrief ist die Kirche ein «Königreich»; Christus ist dessen Herr und Haupt.» Da ist eine bei Paulus nicht vorliegende Kombination des Begriffes der Kirche als des Christus-Leibes mit der Anschauung von «Königreich» vollzogen. Koester läßt allerdings nicht erkennen, ob seine Wiedergabe des Kol. 1, 13 verwandten Wortes als Hinweis auf den in der Reich-Gottes-Vorstellung gegebenen technischen Gebrauch der Vokabel verstanden werden soll, wie er überhaupt dem Verhältnis von Reich Gottes und Kirche nicht nachgeht. Nur S. 20 wird I. Thess. 2, 12 zitiert als Beleg dafür, daß der Wille Gottes die einzelnen in sein «Doxa-Reich» rufe; wahrscheinlich teilt Koester die katholische Gleichsetzung von Reich Gottes und Kirche.

[61] Auch Gloege verwirft S. 250 ff. von seinem dynamischen Herrschaftsbegriff aus die «Identitätshypothese». Freilich glaube ich nicht, daß seine Beurteilung des Reiches Gottes als dynamischer Größe hier wie anderwärts das lösende Wort ist. So sehr ich mit Gloege der Meinung bin, daß der Reichsbegriff nicht statisch, sondern dynamisch zu fassen ist, so wenig scheint mir damit das eschatologische Verständnis des terminus technicus «Reich Gottes» widerlegt zu sein.

[62] Gloege lehnt zwar auf S. 68 ff. den Evolutionismus (und den Synergismus) ab, wiewohl sie beide gerade keinen statischen Reichsbegriff zugrunde legen. Es ist aber bezeichnend, daß er den Gerichtsgedanken nicht in dem Abschnitt über die «Ueberzeitlichkeit» (S. 66 ff.), sondern erst in dem über die «Gegenweltlichkeit des königlichen Wirkens Gottes» (S. 86 ff.) einarbeitet, wie denn auch späterhin seine Bezeichnung des gegenwärtigen Handelns Gottes als bedingt und der Parusie als des Eintritts des Unbedingtheitsgeschehens (S. 171 ff.) nicht deutlich macht, warum, wenn es sich dabei nur um graduelle Verschiedenheit von Erscheinungsformen handelt, dann Entwicklung und Uebergang doch ausgeschlossen sind und der «Eintritt des Unbedingtheitsgeschehens» nach dem Neuen Testament vielmehr als Parusie und Endgericht vor sich geht. Sehr stark betont Gloege zwar, daß «an der sinnenfälligen Auffassungsweise der Parusie» festzuhalten sei, aber er setzt hinzu, daß «über diese wichtigen eschatologischen Zentralaussagen der Predigt Jesu» noch kein «abschließendes Urteil für eine unserer heutigen Weltanschauung anzupassende Umwertung gefällt werden» könne (S. 175). An diesem Punkt wird, glaube ich, der Hauptfehler der Darstellung Gloeges besonders sichtbar, daß er nämlich die Terminologie, in die er den Reichsbegriff einfängt, mehr an der Dynamik des königlichen Wirkens Gottes orientiert (dessen nicht ausschließlich-eschatologischen Charakter ja niemand bestreiten wird), statt an den «wichtigen eschatologischen Zentralaussagen der Predigt Jesu».

[63] So Gloege S. 257; es ist freilich seine Definition des «Organischen» in Anm. 2 daselbst zu beachten. Die Art, wie ihm aus der Kirche als «Organ des göttlichen Handelns» sofort die Kirche als «Organ des Reiches Gottes» wird, zeigt seine in der vorigen Anm. abgelehnte Erweichung des terminus technicus «Reich Gottes».

[64] Nicht nur in der Zeit nach Ostern und Pfingsten also (denn das würde ja auch für die synoptischen Evangelien zutreffen), sondern von den Voraussetzungen und Erfahrungen der durch Ostern und Pfingsten veränderten Situation aus. In den synoptischen Evangelien ist auch mit Eintragungen aus der sog. Gemeindetheologie zu rechnen, wenn schon diese m. E. nicht so zahlreich sind, wie es mitunter hingestellt wird. Auch die synoptischen Evangelien spiegeln die Haltung der in der Situation nach Ostern und Pfingsten befindlichen Gemeinde wieder. Darum ist es ein durchaus sinnvolles Unternehmen, wenn Adolf Schlatter, Die Kirche des Matthäus (Beitr. zur Förd. christl. Theol. 33, 1), Gütersloh 1929, die Frage behandelt: wie sah die Kirche aus, die dieses Evangelium als ihr Evangelium in sich trug? Aber etwas anderes ist es, wenn Joh. bewußt und systematisch das Leben des historischen Jesus im Lichte der Erfahrungen des Glaubens an den erhöhten Christus darstellt. — Ich will ausdrücklich hinzusetzen, daß ich gleichwohl der Meinung bin,

daß in dem johanneischen Sondergut an Erzählungen usw. historisches Material verarbeitet sein wird.

[65] So kennt Paulus z. B. durchaus das gegenwärtige «neue Leben», aber er nennt es nicht das «ewige Leben», sondern bei ihm bleibt dieser Terminus dem eschatologischen «Leben» vorbehalten.

[66] Die Eigenart des Johannesevangeliums in dieser Beziehung wird besonders anschaulich, wenn man es nicht mit den synoptischen Evangelien, sondern mit den Schilderungen, die die Apg. vom Erdenleben Jesu gibt (z. B. 10, 37 f.), und vollends wenn man es mit Paulus vergleicht. Paulus, der auch die Präexistenz Christi vertritt, versteht das Leben Jesu als Armut (II. Kor. 8, 9), Selbstentleerung und Selbsterniedrigung (Phil. 2, 7 f.) und datiert die Verherrlichung Jesu erst von der Auferstehung, während der johanneische Christus schon auf Erden unbeschadet seiner Verherrlichung durch Tod und Auferstehung seine Herrlichkeit offenbart (2, 11 u. ö.).

[67] Ernst Gaugler, Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften. Inaug.-Diss., Bern 1925, S. 16 ff. Je nachdem ob die Offenbarung Johannis dem Verfasser des 4. Evangeliums zugeschrieben wird oder nicht, wird ihre Eschatologie als Ergänzung (vgl. Lütgert S. 83) oder Gegenstück herangezogen werden können.

[68] Gaugler S. 14.

[69] Wieweit das auch durch die Beziehung auf die 3, 12 erwähnten «himmlischen Dinge» (vgl. Karl Bornhäuser, Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift an Israel, Gütersloh 1928, S. 27) nahegelegt ist, kann fraglich sein, insofern die Ausführungen 3, 12 f. bereits über den Rahmen der Nikodemus-Perikope hinausweisen.

[70] Aus dem Zusammenhang von Frage und Antwort erklärt sich auch ausreichend, daß Jesus von «seinem» Reich spricht. Falls das Reich Gottes im technischen Sinn gemeint wäre, wäre der Ausdruck mit Recht als «auffällig» (Gaugler S. 14) zu bezeichnen und auf Mt. 16, 26 usw. als Parallele zu verweisen.

[71] «Aus Wasser» wird Interpolation sein, denn diese Wendung wird für die weitere Erläuterung 3, 6—8 nicht benötigt, und ihre spätere Zusetzung ist verständlicher als ihre Streichung. — Daß mit dem «Geborenwerden aus Wasser und Geist» nicht die Wassertaufe des Johannes und die Geisttaufe des Messias gemeint sein kann, ist klar. Weder ist dem Evangelisten eine solche Schätzung der Wassertaufe des Johannes (bei seiner sonstigen Einstellung zum Täufer) zuzutrauen, noch wäre einzusehen, warum ein späterer diese Wassertaufe eingeschoben haben sollte. Ist «aus Wasser» Interpolation, dann bezieht es sich auf die christliche Taufe, die der Zeitpunkt des Geistempfangs und ja auch eine Wassertaufe ist. Wenn der Passus ursprünglich sein sollte, so wäre wohl auch die christliche Taufe gemeint, die in der Entstehungszeit des Evangeliums bereits geübt wird. Auf keinen Fall dürfte die Stelle nachträglich

die Erklärung des synoptischen Wortes von der Geisttaufe in der Richtung auf eine wirkliche Taufe umbiegen.

[72] Hierzu könnte vielleicht auch, falls dort der heilige Geist gemeint ist, Joh. 6, 63 gestellt werden, insofern durch 6, 62 auf den Termin der Himmelfahrt hingewiesen ist. — Es ist eine Umdeutung der klaren Aussagen Joh. 7, 39 u. 16, 7, wenn Büchsel S. 496 schreibt, daß die Jünger «in gewissem Sinne» schon damals den Geist in sich trugen, und wenn er Anm. 1 dafür die präsentische Lesart zu 14, 17 in Anspruch nimmt.

[73] Joh. 3, 34 könnte an sich so verstanden werden, daß zwar nicht der historische Jesus, wohl aber der erhöhte Christus den Gläubigen den Geist verleiht, und es würde dann auch hier die Erfahrung der Gemeinde zugrunde gelegt sein. Jedoch bedingt die Korrespondenz der Aussage 3, 34a, wo von der Sendung des Sohns durch Gott die Rede ist, und 3, 35b, wonach Gott alles in die Hand des Sohnes gegeben hat, daß 3, 34b eine Aussage über den Geistbesitz des Sohnes gemacht wird. Außerdem würde von dem Geistbesitz der Gläubigen kaum gesagt sein, daß er unbeschränkt sei.

[74] Zwar ist die Anbetung im Geist durch den Gegensatz zu 4, 21 näher dahin erläutert, daß sie eine an keinen heiligen Ort gebundene Anbetung ist. Aber doch würde es wohl ein Mißverständnis dessen, was gemeint ist, sein, wollte man hier nur an eine «rein geistige», vom heiligen Ort unabhängige Anbetung und nicht an den heiligen Geist denken, der einen direkten Zugang zu Gott ermöglicht und damit die Bedeutung des heiligen Ortes für die Anbetung aufhebt. Auch die Anbetung am heiligen Ort wäre ja doch als eine «rein geistige» zu verstehen, insofern jede Anbetung ein «geistiger» Vorgang ist. — Eine Beziehung zu der von Paulus betonten Gebetshilfe des Geistes (Röm. 8, 26) wird nicht vermutet werden dürfen.

[75] Vgl. 5, 25, wo die von der Gemeinde bereits gemachte Erfahrung des ewigen Lebens vorausgesetzt wird (im Gegensatz zu 5, 28, wo von der zur Zeit des Evangelisten noch bevorstehenden Totenauferstehung die Rede ist).

[76] Daraus einen Schluß auf die Entstehungszeit des Evangeliums zu ziehen, wird nicht erlaubt sein. Auch nach der Zerstörung Jerusalems wurde zwar nicht mehr auf dem Zion von Juden angebetet, galt aber der Zion dem Judentum immer noch als heiliger Ort. Stammt die Stelle aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, so dürfte der Evangelist wohl nicht die Meinung gehabt haben, daß das jüdische Volk nie mehr in den Besitz Jerusalems gelangen würde. Allerdings aus der Zeit (des Barnabasbriefes), in der das Judentum sich wieder in Jerusalem festzusetzen versucht, wird das Evangelium ja auch nicht stammen.

[77] Zum Wort vom Geisttäufer Joh. 1, 33 vgl. S. 12 f.

[78] Vgl. S. 12.

[79] 14, 3, wobei für Joh. charakteristisch ist, daß er im Gegensatz zum synoptischen Sprachgebrauch (Parusie = Ankunft) von einem «Wiederkommen» spricht.

[80] Das deckt sich mit Joh. 7, 39, insofern Joh. den Tod Jesu als seine Verherrlichung versteht (z. B. 12, 23). — Es besteht gegenüber der lukanischen Ueberlieferung die Differenz, daß Joh. 20, 22 der Geistempfang bereits bei einer Erscheinung des Auferstandenen an Ostermorgen, also nicht erst zu Pfingsten vor sich geht. Zwar ist es richtig, daß man in diesem Bericht nur mit Mühe eine Erfüllung der in den Parakletsprüchen gegebenen Verheißung sehen kann (so Bauer S. 225), jedoch hilft die Erklärung, daß der Evangelist hier, «etwa unter Anlehnung an einen älteren Bericht, volkstümlicher Anschauung ein Zugeständnis» mache (S. 226), nicht viel gerade in der Terminfrage. Ist es wahrscheinlich, daß ein älterer Bericht von der Geistverleihung zu Ostern zu reden wußte, wo Mt. und Mk., die ja keinerlei Hinweis auf Pfingsten bieten (nicht einmal in der Form von Lk. 24, 48), in ihren Erscheinungsberichten nichts dergleichen enthalten? Ich würde vermuten, daß die Bedeutung, die der Empfang des Geistes nach den Parakletsprüchen für den Evangelisten offenbar gehabt hat, ihn veranlaßt hat, doch auch den Geistempfang noch zu erzählen, da er im Rahmen eines Evangeliums die Pfingstgeschichte selbst nicht mehr bieten konnte.

[81] Vgl. Hans Windisch, Die fünf johanneischen Parakletsprüche (in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927, S. 110—137), S. 136 f. Mit der Heranziehung mandäischer Parallelen kann ich mich auch in diesem Fall nicht befreunden; auch Windisch lehnt ja die Identifizierung des Parakleten der johanneischen Sprüche mit dem mandäischen Paraklet-Boten ab. — Die von Greßmann, Messias, S. 460 f., vorgetragene These, in dem Parakleten seien «die beiden so verschiedenen Messiasse, Jesus und Menachem», nämlich Menachem, der Sohn des Judas ben Hiskia, «verschmolzen», läßt sich nicht halten. Allzu schnell geht Greßmann S. 460 Anm. 4 über den griechischen Wortbegriff hinweg.

[82] Vgl. auch Windisch S. 122 f.

[83] Auch Windisch S. 114 vermag die Beobachtung nicht zu beseitigen, daß bei aller Einarbeitung des Spruchs 14, 15—17 in den Kontext nirgends direkt gesagt ist, sondern eben nur aus der Bezeichnung des Geistes als des anderen Parakleten erschlossen werden kann, daß Jesus als Paraklet betrachtet wird. Daß I. Joh. 2, 1 eine andere Anschauung, nämlich die des Parakleten im Himmel, vorliegt, betont Windisch mit Recht. Joh. 14, 16 dagegen ist nicht der erhöhte Christus, sondern der historische Jesus als der erste Paraklet gedacht. — Die These, daß es sich gar nicht um Sachwalterschaft zugunsten der Menschen handle, sondern daß der Paraklet vielmehr die Sache Gottes den Menschen gegenüber vertrete (vgl. z. B. Erich Schaeder, Das Geistproblem der Theologie.

Eine systematische Untersuchung, Leipzig-Erlangen 1924, S. 137 f.), hebt mit Recht hervor, daß der Paraklet eine Funktion an den Menschen hat, was in den Sprüchen sehr deutlich zum Ausdruck gebracht ist. Sie übersieht aber, daß mit dem Terminus doch der, dessen Paraklet der Geist ist, als der Schwächere bezeichnet ist, der des Parakleten bedarf, — was von Gott nicht gerade gesagt werden könnte. Immerhin läßt diese These noch stärker auf den Unterschied in der Parakletanschauung des Evangeliums und des I. Joh. achten.

[84] Windisch S. 120. [85] Windisch S. 113. [86] Windisch S. 121 f.

[87] Windisch S. 122. Die «mystische» Gemeinschaft sollte nicht «mystische Parusie» genannt werden. Was Windisch mystische Parusie Jesu nennt, korrespondiert als Gemeinschaft des Christus mit den Gläubigen nicht mit der eschatologischen Parusie Jesu, sondern mit der Gemeinschaft Gottes mit den Gläubigen (14, 23), die ihrerseits auch nicht als mystische Parusie bezeichnet werden kann. — Ich bedauere, daß Hans Emil Weber, «Eschatologie und Mystik» im Neuen Testament, Gütersloh 1930, S. 188 sich zur Parakletvorstellung nur so kurz geäußert hat. — Zu Schweitzers Gleichsetzung des Geistes und des Logos bei Joh. vgl. meine Berner Antrittsvorlesung: Das Johannesevangelium und die Hellenisierung des Christentums. Eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer (in: Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 86. Jahrg. 1930, S. 257—264), S. 260.

[88] Hier wäre daran zu erinnern, daß der Geist auch bei Paulus Parakletfunktionen auszuüben hat (Röm. 8, 26).

[89] Mit welchen Stellen Windisch die «paulinische Idee», daß Christus im Geist komme, belegen will, weiß ich nicht.

[90] Gerade Windisch S. 135 betont diesen trinitarischen Charakter. Er beschränkt ihn freilich auf die Parakletsprüche selbst, während sie ihn m. E. im Zusammenhang mit dem Abschiedsreden haben. Ich würde also bestreiten, daß erst «das Zurücktreten des Parusie-Glaubens und das Fehlen der Erfahrung von einer mystischen Einwohnung Christi selbst» die «johanneische Trinität» ermöglicht habe. Daß in den Parakletsprüchen selbst die genannten Anschauungen, die in unmittelbarer Nachbarschaft in den Abschiedsreden vorkommen, fehlen, darf nicht überraschen: eben die trinitarische Anschauung des Evangeliums muß ja isolierend wirken. — Ein Vergleich von Joh. 4, 24 mit II. Kor. 3, 17 einerseits und Joh. 4, 24 mit den Parakletsprüchen andererseits zeigt ebenfalls Abstand und Verwandtschaft zwischen Joh. und Paulus und auch die Differenzierungen innerhalb des 4. Evangeliums.

[91] Vgl. die Arbeit von Gaugler.

[92] Es ist das in der für den Vortrag zur Verfügung stehenden Zeit versucht worden. Daher sind nur die wichtigsten Typen der nachpfingstlichen Entwicklung (Paulus und Joh.) behandelt worden.

D8835
5-15
CC
A14796
THEOLOGY LIBRARY

BT
94
M48

Michaelis, Wilhelm. 1896-
Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament. Basel, F. Reinhardt [1931?]
48p. 22cm.

"Vortrag, am 1. Dezember 1930 gehalten im 'Theologischen Kränzchen' des Kantons Bern."
Includes bibliographical references.

1. Kingdom of God--Biblical teaching. 2. Holy Spirit--Biblical teaching. 3. Bible. N.T. --Theology. I. Title.

CCSC/mmb

A 14796

PERMA BOUND